Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mai 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'Église, issue de la hiérarchie

Dans les pages qui suivent, et qui sont comme une introduction à des explications plus étendues, le mot *Église* est pris en son sens le plus restreint et désigne, par opposition à la hiérarchie (ou Église enseignante), le peuple fidèle (ou Église croyante). C'est en ce sens que saint Paul entend le mot Église quand il dit aux presbytres-épiscopes de Milet : « Soyez attentifs à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques pour paître l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang » (Act., xx, 28).

Nous disons que l'Église ainsi entendue est issue du double pouvoir de la hiérarchie, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

1. *Le pouvoir d'ordre contribue à former l'Église : caractère sacramentel et grâce sacramentelle*

Le pouvoir d'ordre donne à ceux en qui il réside d'agir, à titre soit exclusif soit normal, comme une cause efficiente instrumentale dans la transmission, d'une part, du pouvoir cultuel, appelé aussi caractère sacramentel, d'autre part, de la grâce sacramentelle.

1. *Le caractère sacramentel.* — Sous cet aspect, l'Église distingue ses enfants selon qu'ils sont laïques ou qu'ils sont dans les ordres.

Les laïques forment, comme le nom l'indique (*laos* = peuple), le peuple chrétien. Ils sont déjà des consacrés. C'est non l'Église mais le monde présent qui oppose les termes de laïque et de consacré (1). Les non consacrés, ce sont au vrai les catéchumènes et ceux qu'on désigne souvent sous le nom de païens, qu'ils soient de bonne ou de mauvaise foi. Quant aux laïques, la consécration du baptême et celle de la confirmation les font participer au pouvoir sacerdotal du Christ. Ils sont des membres qualifiés pour célébrer le culte chrétien, pour offrir liturgiquement avec le prêtre le sacrifice de la loi nouvelle, pour être ministres s'ils reçoivent le sacrement du mariage, pour recevoir, grâce au prêtre, les autres sacrements.

Pour ceux qui ont reçu le sacrement de l'ordre, ils participent à une troisième consécration grâce à laquelle le sacrifice et le sacrement de l'eucharistie restent présents dans le monde et grâce à laquelle la double consécration des laïques peut recevoir son plein exercice, sa pleine signification.

La consécration invisible conférée par les sacrements, en d'autres mots le caractère sacramentel, est ainsi un élément essentiel de l'Église, une partie composante de l'âme de l'Église.

2. *La grâce sacramentelle.* — Le pouvoir d'ordre donne à ceux en qui il réside d'agir, à titre soit exclusif soit normal, comme une cause efficiente instrumentale dans la transmission non seulement du triple caractère sacra-

(1) Quand on oppose, en droit canon, les *clercs* et les *laïques*, on compte parmi les clercs non seulement les ordonnés mais encore les *tonsurés* — bien que la tonsure soit non pas un ordre, mais une préparation aux ordres.

mentel, mais encore de la grâce. Or les sacrements confèrent la grâce non seulement dans sa substance simple et nue comme on la trouve chez le catéchumène ou le « sauvage » de bonne foi que Dieu justifie dans le secret, mais encore avec, dans une certaine mesure, les modalités parfaites et plénières qu'elle avait dans l'âme même du Sauveur. La raison, c'est que, Jésus ayant voulu choisir les sacrements comme moyens de faire passer la grâce de son Cœur dans le nôtre, elle nous arrive à travers ces canaux avec plus d'intégrité, de vigueur, de délicatesse, et par une influence immédiate de sa très sainte humanité dont les sacrements prolongent au milieu de nous la bienfaisance. Nous disons « par une influence immédiate », ce qu'il faut entendre non pas de ce que les anciens appelaient l'immédiation de « suppôt », car le sacrement tout entier avec son rite et son ministre est une réalité interposée entre le Christ et l'homme à qui il est conféré; mais de ce que les anciens appelaient l'immédiation de « vertu », car toute la vertu du sacrement s'explique non par le sacrement mais par le seul Christ : pour apporter un exemple, disons que si l'on considère l'immédiation de « suppôt », la toiture d'une maison est supportée médiatement par les fondements ; que si l'on considère au contraire l'immédiation de « vertu », la toiture est supportée immédiatement par les fondements qui donnent leur solidité à tout le reste. Aussi la grâce qui vient des sacrements est-elle riche de formalités dont est privée la grâce donnée sans eux. On pourrait prendre comparaison de la lumière du soleil et de la lune : elles sont de même espèce, dit Jean de Saint-Thomas, mais la première est chargée de plus de vertus; ainsi la grâce est de même espèce en celui qui reçoit les sacrements effectivement (*re*) et en celui qui ne les reçoit qu'en désir (*voto*), mais là, fût-elle même dans certains cas moins intense, elle ne laisserait pas, sous un rapport, d'être plus complète. Il importe de bien faire la distinction entre la grâce sanctifiante, nécessaire au salut de tous les hom-

mes sans exception, et la grâce sacramentelle qui donne à la grâce sanctifiante son libre et total épanouissement, lui permet de revêtir les aspects qu'elle avait en Jésus, et de composer ainsi, dans l'espace et le temps, les traits de son Corps mystique, c'est-à-dire de son Église. Aussi est-ce à l'intérieur de la seule société religieuse enfantée, formée et nourrie par les sacrements, que la plénitude du Christ est représentée et que le Corps du Christ n'est pas mutilé. Chez ceux qui, à la manière du catéchumène ou du « bon sauvage », reçoivent les sacrements non pas encore en fait, mais seulement en désir, la grâce manque d'une modalité particulière. Ils sont comme des étrangers qui combattent pour la vraie patrie et comme ces brebis qui sont déjà gagnées au Christ mais qui ne sont pas encore entrées dans la bergerie (1). Il faut ainsi compter, parmi les parties composantes de l'âme de l'Église, en plus du caractère sacramentel, la grâce sacramentelle.

2. *Le rôle du pouvoir juridictionnel et l'âme de l'Église*

La grâce sacramentelle dispensée par le pouvoir d'ordre est la pleine substance de la vie surnaturelle et donc

(1) Jean de Saint-Thomas, III[a], qu. 62, disp. 24, a. 2, t. IX, p. 283. — Deux choses sont certaines pour tous les théologiens : 1° que chaque sacrement a pour effet une grâce particulière; 2° que la grâce propre à chaque sacrement ne représente pas simplement un degré plus ou moins intense de la grâce sanctifiante habituelle, mais ajoute à cette grâce sanctifiante habituelle. Autrement, la pluralité des sacrements n'aurait pas de raison d'être. Un troisième point reste disputé, celui de savoir si la grâce sacramentelle est un secours simplement actuel (Cajetan) ou permanent (Jean de Saint-Thomas). Les conclusions que nous tirons de la doctrine sur la grâce sacramentelle relativement à l'âme de l'Église restent valables même pour ceux qui estimeraient, avec Cajetan, que la grâce sacramentelle est non pas une *modalité habituelle* de la grâce sanctifiante, mais seulement un secours divin fait de simples *impulsions transitoires*.

le principe de tous ses développements ultérieurs. La vie surnaturelle, en effet, ne peut rester toujours sommeillante comme dans l'âme du petit enfant baptisé. Elle est faite pour s'éveiller, se déployer. La foi va-t-elle ne rien penser, l'espérance ne rien attendre, la charité ne rien aimer? Ou bien vont-elles penser n'importe quoi, attendre n'importe quoi, aimer n'importe quoi? Ce serait l'envahissement, lent ou rapide, de la mort. La vie cherche à vivre, elle veut quitter l'indétermination pour la détermination, la puissance pour l'acte, en d'autres mots elle veut choisir. Si la vie est surnaturelle et divine, ses choix, à moins d'un malheur, devront être surnaturels et divins. Elle aura besoin de savoir de certitude surnaturelle et divine ce qu'il faut croire et ne pas croire, attendre et ne pas attendre, aimer et ne pas aimer, faire et ne pas faire. Il faudra que le même Dieu qui la crée lui donne encore les directions spéculatives et pratiques qu'elle doit suivre. Au pouvoir d'ordre, par lequel Dieu fait normalement apparaître dans les âmes la vie surnaturelle, correspond le pouvoir de juridiction, par lequel il trace normalement les routes où elle doit s'engager. En sorte que même la grâce sacramentelle, quand elle serait privée des indications venant d'une juridiction authentique, ne vivra que d'une vie diminuée, constamment menacée, et qui finira par s'étioler. Ainsi, la double action hiérarchique du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction est requise pour conférer à la grâce sanctifiante la plénitude de son être et de son élan et la plénitude de sa spécification. C'est alors qu'il lui est donné de former vraiment, conjointement avec le caractère sacramentel, l'âme de l'Église, la forme unificatrice capable de lier l'Église dans la vérité et dans l'amour, de la marquer à l'effigie de Celui dont elle doit être, sous la différence des pays et des temps, la fidèle et permanente image.

En plus du caractère sacramentel et de la grâce sacramentelle, il faudra donc ranger dans les éléments composants de l'âme de l'Église — entendue au sens « res-

treint » et désignant le peuple fidèle — non pas sans doute le pouvoir juridictionnel qui ressortit à la cause efficiente extrinsèque de l'Église, mais l'orientation immanente que l'activité de l'Église reçoit du pouvoir juridictionnel.

C'est donc à l'endroit précis où Dieu, par le double pouvoir de la hiérarchie apostolique, touche les hommes qu'il faut chercher l'âme de l'Église, puis le corps qu'elle vivifie. Car l'âme et le corps de l'Église sont coextensifs, autrement dit l'âme de l'Église ne déborde pas son corps. « Que les fidèles, écrit saint Augustin, deviennent le corps du Christ, s'ils veulent vivre de l'Esprit du Christ. Comprenez, mes frères, ce que j'ai dit. Tu es homme, tu as un esprit et tu as un corps. Un esprit, dis-je, qui s'appelle l'âme, par laquelle il apparaît que tu es homme : car tu es composé d'âme et de corps. Tu as donc un esprit invisible et un corps visible. Dis-moi lequel des deux vit de l'autre : est-ce ton esprit qui vit de ton corps, ou ton corps de ton esprit ? Tout homme vivant sait répondre, et celui qui ne peut ici répondre, je ne sais s'il vit. Et que répond tout homme vivant ? — C'est mon corps, certes, qui vit de mon esprit. — Veux-tu donc, pour toi, vivre de l'Esprit du Christ ? Sois dans le corps du Christ. Est-ce que mon corps vit de ton esprit ? Le mien vit de mon esprit, et le tien du tien. Le corps du Christ ne peut vivre, sinon de l'Esprit du Christ. » Il ajoute un peu plus loin : « *C'est l'Esprit qui vivifie*, car c'est l'esprit qui rend les membres vivants. Et il ne rend vivants que les membres qu'il trouve dans le corps qu'il anime. Car l'esprit qui est en toi, ô homme, et par lequel tu es homme, est-ce qu'il vivifie un membre qui serait séparé de ta chair ? Ton esprit, c'est ce que j'appelle ton âme, et ton âme ne vivifie que les membres qui sont dans ton corps ; si tu détaches l'un d'eux, aussitôt il cesse d'être vivifié par ton âme, car il ne participe plus à l'unité de ton corps. Ces choses sont dites pour que nous aimions l'unité, que nous craignions la séparation. Car le chrétien ne doit

rien tant craindre que d'être séparé du corps du Christ. Est-il en effet séparé du corps du Christ, il n'est plus membre du Christ ; s'il n'est pas membre du Christ, il n'est pas animé de l'Esprit du Christ. *Car*, dit l'Apôtre, *celui qui n'a pas l'esprit du Christ n'est pas au Christ* (1). »

Les prédicateurs et les apologistes du XIX^e^ siècle ont un peu perdu de vue cette grande doctrine. Comment leur fallait-il concilier l'axiome : « *Hors de l'Église pas de salut* », et la doctrine partout reçue suivant laquelle ceux qui ignorent de bonne foi l'Église peuvent cependant être en grâce et parvenir au salut? Le protestantisme, prompt à dissocier les réalités invisibles et les réalités visibles, répondait qu'il existe une Église invisible à laquelle appartiennent les justes de tous les temps, et une Église visible (ou plusieurs Églises visibles) dans laquelle il n'est point nécessaire d'entrer. Un certain nombre d'écrivains catholiques, sans vouloir disloquer ainsi l'Église, imaginèrent que son âme, à savoir, disaient-ils, la grâce sanctifiante, débordait de beaucoup son corps. Les justes, ajoutaient-ils, qui de bonne foi ignorent l'Église, appartiennent à l'âme de l'Église et ne sont donc pas hors d'elle.

Mais, outre qu'une pareille manière de distinguer l'âme

(1) *In Joan.*, tract. XXVI, 13; XXVII, 6.

Saint Augustin a souvent déclaré qu'il n'y a pas de salut hors de l'Église. Il a bien laissé voir aussi qu'il ne damnait pas l'ignorance de bonne foi, puisqu'il accorde que ceux qui sont dans l'erreur non de leur fait mais du fait de leurs parents, « qui cherchent la vérité avec sollicitude et prudence, qui sont prêts à s'y rallier quand ils la découvriront, ne sont pas à ranger parmi les hérétiques » (Epist. XLIII, 1). Faut-il dire qu'il ait appliqué ici la distinction de l'âme et du corps de l'Église? Nous ne croyons pas. Mgr BATIFFOL, pourtant, bien qu'il ait marqué que « Specht a tort de dire que le terme *âme de l'Église* est augustinien », a écrit : « Augustin, peut-on dire, entrevoit la doctrine de l'âme de l'Église, cette âme à laquelle se rattachent les saints que Dieu sanctifie sans qu'ils appartiennent au corps visible de l'Église. » *Le catholicisme de saint Augustin*, 1920, t. I, p. 250.

et le corps de l'Église est sans fondement dans les documents authentiques du magistère (1), qu'elle paraît influencée par la conception protestante de l'Église spirituelle distincte de l'Église visible (2), et qu'elle est d'un emploi dangereux (3), il faut répondre que l'âme de l'Église, précisément, est non pas la grâce sanctifiante sans plus, telle qu'on peut la trouver chez celui qui de bonne

(1) « Les documents ecclésiastiques de toute cette période... ne contiennent relativement à notre dogme (*Extra Ecclesiam nulla salus*) aucune donnée positive en faveur d'une distinction théologique entre l'âme et le corps de l'Église. » E. Dublanchy, art. *Église*, Dict. de théol. cathol., col. 2166.

(2) En quoi l'explication de l'abbé Perreyve différait-elle de la distinction protestante entre l'Église invisible et l'Église visible? « Les théologiens, disait-il, entendent par l'âme de l'Église, *la société des justes, en quelque temps et sous quelque ciel qu'ils aient vécu.* Tout homme qui, fidèle au gouvernement intérieur de la grâce et docile à la part de lumière divine qu'il a pu recevoir, croit, espère et aime selon les forces spirituelles qui lui sont données de Dieu, conforme sa vie à ce qu'il connaît de la loi et désire mourir dans l'état le plus éloigné qu'il lui est possible de l'erreur et du mal, appartient à la véritable Église, par ces vertus qui lui viennent d'en-haut... « Hors de l'Église, point de salut » : *c'est-à-dire, en dernière analyse, hors de l'assemblée des justes,* hors de la bonne foi fidèle à la grâce, hors de la recherche de la vérité dans un cœur sincère et pur, point de salut. » *Entretiens sur l'Église catholique*, t. III, pp. 504 et 546, cité par Louis Caperan, *Le problème du salut des infidèles*, 1912, p. 476. — C'est nous qui soulignons.

(3) Il est si vrai que cette distinction est d'un emploi dangereux qu'elle entraîne d'aussi bons théologiens que le P. Lemonnyer (*La Vie Spirituelle*, 1er mai 1932, p. [71] et suiv.) à contredistinguer l' « Église visible » et l' « Église invisible »; l' « Église visible » et l' « Église en état de grâce »; l' « Église visible » et le « Corps mystique de Jésus-Christ ». Le Corps du Christ est dès lors considéré non plus comme une réalité de soi visible, mais comme une réalité de soi invisible dont cependant « l'Église visible est la maison familiale ». Il est clair que c'est non pas la pensée du P. Lemonnyer que nous mettons ici en cause, mais son vocabulaire. Ne parlons donc pas d'une âme de l'Église qui déborderait son corps. Ne disons pas surtout que les justes du dehors sont de l'Église *invisible*. Mais disons, si l'on veut, qu'ils sont *invisiblement* de l'Église visible.

foi ignore l'Église, mais la grâce sanctifiante en tant qu'elle est transmise par le pouvoir sacramentel et régie par le pouvoir juridictionnel.

Et pour concilier l'axiome « *Hors de l'Église pas de salut* » avec la doctrine de la possibilité du salut pour ceux qui ignorent de bonne foi l'Église, il n'est pas besoin de forger quelque nouvelle théorie, il n'est que d'appliquer à l'Église la distinction traditionnelle faite à propos du baptême, porte de l'Église, et de répondre : L'axiome vaut contre ceux qui ne sont de l'Église ni actuellement ni par le désir, *neque re neque voto*; il ne concerne pas ceux qui, sans être de l'Église actuellement, en sont virtuellement par le désir, *non re sed voto*, c'est-à-dire par la surnaturelle droiture de leur vie, alors même qu'ils ignoreraient invinciblement jusqu'à l'existence de l'Église (1).

(1) Pour la distinction, voir saint THOMAS D'AQUIN, III^a, qu. 68, a. 2. Pour son application à l'axiome : *Hors de l'Église, pas de salut,* par saint Bellarmin et tous les grands théologiens qui ont suivi, voir E. DUBLANCHY, art. *Église,* Dict. de théol. cathol., col. 2164-2165; et CAPERAN (*l. c.*, p. 477) : « Il arrive que les apologistes se mettent en désaccord avec les théologiens et dévient de l'enseignement traditionnel. Introduite purement et simplement dans la formule : *Hors de l'Église, point de salut,* la distinction entre le corps et l'âme de l'Église risque d'en fausser le sens. Quand les Pères et les Conciles ont employé la formule, ils ont fort bien voulu dire qu'il est pour tous de nécessité de salut non pas seulement d'appartenir à l'âme de l'Église, mais d'entrer dans sa communion extérieure. C'est sans porter atteinte à cette vérité que les théologiens la concilient avec l'universalité de la grâce et l'universelle possibilité du salut. Ils distinguent, comme leurs prédécesseurs, une adhésion réelle à l'Église visible et une adhésion implicite. » Heureusement, il n'y a pas à incriminer tous les apologistes indistinctement. Dans sa 36^e^ Conférence à Notre-Dame de Paris, le P. de Ravignan, par exemple, explique fort bien que le dogme : *Hors de l'Église, point de salut,* condamne ceux qui vivent dans « l'erreur volontaire et coupable », mais non pas ceux qui ont « au moins le vœu et le désir implicite de l'Église et du baptême ».

Dans son livre sur l'*Église,* si plein de suggestions, A.-D. Sertillanges, O. P., plus perspicace que les apologistes que nous repre-

3. *Les justes du dehors sont de l'Église par le désir, non en acte achevé*

Hors de l'Église, en fait de vie surnaturelle, il y a non pas rien, mais rien qui ne soit tourné vers elle. Précisons tout de suite, pour achever d'introduire l'étude plus approfondie qu'il faudra faire de l'âme de l'Église, la position des justes du dehors.

On les trouvera ou bien dans les groupes qui n'ont pas

nons, a bien vu, cela saute aux yeux de tout thomiste, que l'âme et le corps de l'Église sont coextensifs; mais pour concilier cette vérité et la doctrine du salut possible à ceux qui de bonne foi ignorent l'Église, il cherche dans une direction au premier abord contraire à celle que nous suivons ici. Au lieu de ramener l'âme de l'Église aux dimensions de son corps individuel par la distinction entre grâce simplement sanctifiante, laquelle déborde certes le corps de l'Église, et grâce sanctifiante issue du pouvoir sacramentel et régie par le pouvoir juridictionnel, laquelle est l'âme même de l'Égise, ajustée à son corps individuel, il laisse à l'expression « âme de l'Église » une signification indifférenciée et universelle, et il essaie — mais toujours, il est superflu de le dire, avec les distinctions qui font sentir le théologien — de dilater en quelque sorte le corps de l'Église jusqu'à le rendre, comme l'âme, universel : « Dans la mesure où ces organisations (il s'agit des religions païennes) favorisaient non pas les vices et les erreurs, comme elles faisaient souvent, mais les vertus et le sentiment religieux véritable, ce qu'elles faisaient aussi plus ou moins, elles étaient, de par Dieu et de par son Christ, salutaires; *elles étaient comme des supports occasionnels, hors plan, de l'âme universelle de l'Église.* » Et encore : « Notre Église *catholique*, comme elle enveloppe, par son âme, toutes les âmes filles de Dieu, où que ce soit qu'elles résident, *enveloppe donc, selon son corps, à titre de dépendances extrinsèques de son corps,* toutes les formes religieuses (il s'agit des religions dissidentes) qui lui sont antagonistes de soi, mais partiellement et par le moyen que je viens de dire, servantes. » *L'Église*, 1917, t. II, pp. 112 et 119; c'est nous qui avons souligné. Ces vues nous semblent exactes. Elles demandent pourtant à être précisées. Il faudra déterminer ce qu'il y a de l'âme de l'Église hors de l'Église, et ce qu'il y a du corps de l'Église hors de l'Église.

de sacrements (paganisme, islam, judaïsme, sectes protestantes comme le quakérisme), ou bien dans les groupes qui, en se détachant de l'Église, ont conservé, entre autres richesses, d'authentiques sacrements (on peut leur réserver le nom de groupes dissidents : gréco-russes et protestants traditionalistes) (1).

Les justes de la première catégorie ont la vie surnaturelle — c'est-à-dire la grâce sanctifiante d'où naissent les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit —, laquelle, à la manière d'une plante qui voudrait fleurir et embaumer, demande à se compléter, à s'enrichir des modalités qu'elle possède naturellement dans la sainte humanité du Christ, en un mot à s'épanouir en cette grâce sacramentelle où nous avons reconnu l'élément premier et fondamental de l'âme de l'Église, créant ainsi en eux comme une tendance vivante à cette âme et comme un désir ontologique de l'Église. Ils sont de l'Église, disent les théologiens, non point encore par la réalité, mais déjà par le désir. Voit-on maintenant ce qu'ils entendent par ces mots? Appartenance de *réalité* et appartenance de *désir* s'opposent ici, non point comme appartenance réelle et appartenance irréelle, mais comme appartenance ontologique *actuelle, consommée*, et appartenance ontologique *virtuelle, ébauchée*, comme appartenance en acte *achevé* et appartenance en acte *virtuel*. L'appartenance de réalité peut donc être comparée à l'appartenance de désir, comme la plante en fleurs à la plante en herbe.

Si réduites que soient en eux les activités de la grâce, de tels justes auront besoin de directives spéculatives et pratiques. Il leur faudra savoir, par exemple, l'existence et la providence de Dieu — pour les croire de foi surnaturelle —, les principes de la conduite à tenir, etc. Pa-

(1) Nous évitons ici à dessein, sans en critiquer d'ailleurs l'emploi, les locutions matérielles : *salut des infidèles, païens ou hérétiques de bonne foi,* etc. Ce sont des fidèles que ces infidèles, ce ne sont ni des païens, ni des hérétiques que ces païens et ces hérétiques.

reilles données sont tissées peut-être, mais avec d'innombrables, subtiles et mortelles erreurs, dans la trame des mondes où ils habitent, en sorte que chacun d'eux, pour son compte, devra s'appliquer à faire, sous l'impulsion intime de l'Esprit-Saint qui ne manque à personne — mais serons-nous jamais sûrs de ne la point confondre avec son contraire, l'impulsion de l'esprit propre? — la discrimination du vrai et du faux, du bien et du mal. On conçoit que cette discrimination s'effectuera avec des difficultés, des lacunes, des imprécisions plus ou moins graves suivant les groupes, le judaïsme, par exemple, ou l'islam, aidant plus que le paganisme, et celui-ci comportant bien des degrés. Il est clair que ces religions, en tant qu'elles se sont écartées de la vérité, sont, de soi, des instruments de ténèbres ; en tant qu'elles ont, malgré cela, retenu, ou retrouvé peut-être après les avoir perdus, des vérités particulières ou les fragments d'une synthèse, elles sont, par accident, pour des milliers d'âmes soutenues par l'Esprit-Saint, des instruments, imparfaits sans doute et impurs, de vraie lumière.

Pour les justes de la seconde catégorie — celle des « groupes dissidents » — ils sont davantage favorisés. Comme les précédents, ils appartiennent à l'Église non pas en acte achevé ou par réalité, mais par un acte virtuel ou par désir. Qu'on le remarque pourtant, l'appartenance par désir se réalise d'une manière *analogue*, c'est-à-dire proportionnelle, plus pauvrement dans la première catégorie, plus parfaitement dans la seconde, où l'on a retenu de vrais sacrements de la loi nouvelle, et d'innombrables données traditionnelles relatives aux choses spéculatives et pratiques.

Les dissidents gréco-russes ont gardé le pouvoir d'ordre et ses trois degrés : évêques, prêtres, ministres. Il se continue en vertu d'une consécration qui subsistait en ceux-là mêmes qui firent schisme et dont la transmission est demeurée valide. Grâce au pouvoir d'ordre, les sacrements viennent à eux : le baptême et la confirmation, qui

donnent aux laïques de participer déjà, dans une certaine mesure, au pouvoir sacerdotal du Christ ; l'eucharistie elle-même, fin de tous les sacrements et qui, de soi, partout où elle est reçue, tendrait à former l'Église en conférant la vie spirituelle non plus comme le baptême à l'état d'inchoation, mais à l'état de consommation, et dont saint Augustin disait qu'elle est « un sacrement de piété, un signe d'unité, un lien de charité (1) ». Les justes de ces groupes gréco-russes, en plus du triple caractère sacerdotal qui leur permet de continuer validement la célébration du culte de la religion chrétienne, ont véritablement la grâce sacramentelle dont nous avons dit qu'elle est non pas l'âme déjà de l'Église, mais l'élément premier et fondamental de l'âme de l'Église.

Les groupes dissidents de la Réforme où le baptême continue de s'administrer validement — où donc le mariage peut être tenu par l'Église romaine pour un authentique sacrement (2) — peuvent participer encore, mais d'une manière réduite, aux richesses sacramentelles : le pouvoir sacerdotal du Christ ne leur vient plus que du baptême, la grâce sacramentelle que du baptême et du mariage.

Quant aux directives surnaturelles qui fournissent à la grâce sacramentelle ses orientations collectives et l'ultime perfectionnement qui la constitue âme de l'Église, forme immanente destinée à unir, régir et vivifier le corps mystique tout entier du Christ, elles existent hors de l'Église catholique à l'état de fragments beaucoup plus importants et beaucoup plus liés certes dans la religion

(1) « O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum charitatis! *In Joan.*, tract. XXVI, 13.

(2) Le mariage entre protestants n'est pas un sacrement devant l'Église protestante, il l'est devant l'Église romaine. *Codex Iuris Canonici*, can. 1099, § 2. Les deux sacrements qui restent au protestantisme traditionaliste sont non pas le baptême et la cène, mais le baptême et le mariage.

gréco-russe, où la déchirure est peu avancée, que dans la religion protestante, et dans celle-ci, où les deux Testaments sont honorés, que dans les religions de non-baptisés. Que le nombre des sacrements décroisse dans la mesure où décroît l'importance de ces fragments, on le comprend aisément. Quand les protestants d'Angleterre cessèrent de croire l'eucharistie, les ordinations cessèrent d'y être valides et le pouvoir d'ordre y perdit sa divine signification (1). Aujourd'hui, les protestants modernistes qui ne croient pas le péché originel n'attachent plus guère d'importance à la réception du baptême. La négation du pouvoir divin de juridiction, et en conséquence la négation de l'infaillible valeur de vérité des énoncés dogmatiques, tend de soi à la suppression du pouvoir d'ordre.

Dans les justes non-baptisés, dans ceux du groupe protestant et dans ceux du groupe gréco-russe, l'âme de l'Église est comme en formation, et cependant nulle part elle ne saurait éclore. Car là même où la grâce sacramentelle obtient la plénitude de son être et de ses modalités, comme chez les justes gréco-russes, elle manque de lumière, elle ne rencontre que des directives qui ne sont ni toujours suffisantes, ni toujours certaines, ni, dans

(1) Les ordinations anglicanes sont invalides et le pouvoir d'ordre cessa d'être légitime dans l'Église d'Angleterre lorsque la foi en l'Eucharistie eut disparu. « Les mots : *Reçois le Saint-Esprit*, que les anglicans, jusqu'à nos jours, ont partout regardés comme la forme propre de l'ordination sacerdotale, sont loin de signifier d'une façon déterminée l'ordre du sacerdoce, sa grâce, son pouvoir qui est surtout le pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, dans un sacrifice qui n'est pas la simple commémoration du sacrifice accompli sur la Croix... Dans tout l'ordinal, non seulement il n'est fait aucune mention expresse du sacrifice, de la consécration, du sacerdoce, du pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice, mais encore les moindres traces de ces institutions, qui subsistaient encore dans les prières du rite catholique incomplètement abolies, ont été supprimées et effacées. » Léon XIII, *Lettre Apostolicae curae*, 1896.

leur ensemble, infailliblement garanties, ni préservées contre la corrosion des erreurs modernes, et il lui est impossible d'atteindre à cette plénitude de spécification, de lucidité, de vigilance, qui l'actue, la confirme, la régit, l'épanouit et fait d'elle, au sens rigoureux, l'âme de l'Église, la forme ordonnatrice immanente de ce qui est le corps mystique du Christ.

Il importe de noter ici que si l'on peut dire qu'hors de l'Église, l'Église est en formation, c'est en considérant les choses sous leur aspect accidentel et second. On veut dire que ceux qui ont rompu avec l'Église ont emporté avec eux, en les arrachant pour ainsi dire de son sein, des richesses qui lui appartiennent par nature. A les considérer en eux-mêmes et isolément, ces fragments épars demandent en quelque sorte à être réintégrés dans l'Église, et nous savons que l'universelle vertu salvatrice du Dieu de miséricorde, pour ce qui est d'elle, travaille mystérieusement et constamment à aider à cette réintégration. Il est évident néanmoins que ce mouvement de réintégration s'en va dans un sens directement contraire au mouvement originel et primordial par lequel les Églises dissidentes se sont détachées de l'Église vraie, et qu'il ne peut se propager qu'en sapant le principe spécifique par lequel ces Églises ont voulu et veulent encore se distinguer de l'Église vraie. Lors donc qu'on affirme qu'hors de l'Église, l'Église est en formation, l'on est tenu d'ajouter aussitôt que c'est par accident, par violence faite au cours naturel des choses. De soi, hors de l'Église, l'Église est en décomposition. Tous les morceaux de vie qu'on voulait prendre d'elle, une fois séparés de l'ensemble, commencent, sous l'action du principe de dissidence, à se défaire et à se corrompre.

Ainsi il est exact de tenir que le combat de la lumière contre les ténèbres est celui de l'Église contre le monde, mais il convient d'ajouter que jusque dans ce monde l'Église a quelqu'un qui travaille en secret pour elle : c'est le Dieu caché qui éclaire mystérieusement tout homme,

dont la Sagesse atteint d'une extrémité à l'autre de l'univers, et qui ne vient pas récolter où il n'a pas semé.

En résumé, pour ce qui est de l'appartenance à l'Église par désir, on voit que, toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire à supposer partout une intensité égale de la charité, elle s'entend d'une façon plus parfaite quand on passe des justes non-baptisés à ceux des Églises protestantes traditionalistes, puis à ceux des Églises gréco-russes.

Charles Journet.

La spiritualité de Clément d'Alexandrie

Clément est, dans l'histoire de l'Église d'Alexandrie, la première figure qui se détache en plein relief. Avant lui, les seuls chrétiens d'Égypte que nous connaissions sont des hérétiques, les inventeurs ou les adeptes des systèmes gnostiques qui nous semblent aujourd'hui si étranges et sur lesquels pourtant nous avons tellement de peine à formuler un jugement définitif, parce que nous n'avons de leurs œuvres que des fragments et que, peut-être, les hérésiologues n'en ont pas toujours parlé avec une science ou même une impartialité suffisante.

Nous sommes d'ailleurs assurés que le christianisme avait pénétré de bonne heure à Alexandrie sous sa forme catholique, et qu'il s'y était puissamment organisé. Eusèbe nous a conservé, dans son *Histoire ecclésiastique*, la longue liste des évêques qui se sont succédé sur le siège épiscopal de la cité ; il rattache à saint Marc, disciple de saint Pierre, le point de départ de cette succession, et nous n'avons pas à faire valoir d'argument décisif contre la tradition. Mais nous ne pouvons pas davantage soulever le voile qui dérobe à nos yeux près de deux siècles d'histoire. Et lorsque, pour la première fois, la lumière apparaît pour nous, nous trouvons Clément installé comme chef d'une école catéchétique, qui semble très florissante.

L'école de Clément à Alexandrie

Cette école n'a pas été fondée par Clément, qui a dû y prendre la succession de Pantène. Mais pour nous, Pan-

tène n'est guère plus qu'un nom : toutes les tentatives faites pour lui attribuer la paternité de telles ou telles idées, à plus forte raison la rédaction de tels ou tels fragments, n'ont pas été confirmées; elles ne sont, au mieux, que des hypothèses. Il est permis de le regretter, car nous serions heureux de pouvoir suivre, depuis leur point de départ, et en passant par lui, les traditions que nous transmet Clément. Celui-ci, on le sait, ne fait pas toujours figure d'écrivain original. Plusieurs des écrits qui nous sont parvenus sous son nom, les *Eclogae propheticae*, les *Excerpta ex Theodoto*, ne sont guère autre chose que des recueils d'extraits, préparés peut-être en vue d'une utilisation postérieure ; et l'on a discerné jusque dans les *Stromates* de longs passages qui semblent également reproduire des notes de lectures, des traditions anciennes, des explications courantes. Nous sommes d'ailleurs mal fixés sur l'origine de tous ces morceaux, et nous avons quelque peine à discerner le véritable usage auquel les destinait Clément. En particulier, nous échappons difficilement à l'impression que les derniers *Stromates* nous présentent un peu pêle-mêle des opinions qui ne sont pas toutes celles de l'auteur. Il semble que, si celui-ci avait pu trouver le temps d'exposer en ordre ses idées, il les aurait revêtues d'une forme plus précise et moins inattendue que celle qu'il leur donne dans nos textes (1).

De là, la difficulté que nous éprouvons à connaître la véritable pensée de Clément. Il en est une autre, à peine moins importante, et qui provient de l'universelle sympathie du vieil écrivain pour toutes les formes de la vie. Si ses ouvrages sont remplis de citations empruntées aux auteurs profanes les plus divers, ce n'est pas là affaire de parade ou de vanité. Le vénérable didascale a d'autres soucis que de faire montre de son érudition, et il lui est

(1) Cf. P. Collomp, *Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies pseudo-clémentines*. dans *Revue de philologie*, t. XXXVII, 1913, p. 19-46; L. Bousset, *Jüdich-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Goettingue, 1915, pp. 155-271.

agréable de pouvoir, dans le *Protreptique*, condamner les erreurs du paganisme par le témoignage de philosophes ou de poètes païens. Mais il s'intéresse visiblement aux écrivains qu'il cite; il a pris plaisir à lire leurs œuvres ou du moins de larges extraits de leurs œuvres, et il entend nous faire partager ce plaisir. Il croit à la philosophie :

> Quelques hommes, dit-il, qui se croient bien doués, estiment qu'ils n'ont pas à s'occuper de philosophie ni de dialectique, qu'ils n'ont même pas à se livrer à la contemplation de la nature. Ils réclament la simple foi, comme s'ils voulaient, sans avoir pris aucun soin de la vigne, en cueillir aussitôt les raisins... On a besoin, je pense, d'employer la serpe, le hoyau et tous les autres instruments agricoles faits pour le travail de la vigne, afin qu'elle donne un fruit bon à manger. Ce qui est vrai de l'agriculture vaut aussi pour la médecine : habile est celui qui a étudié les sciences diverses, de manière à mieux cultiver comme à mieux guérir. De même, dirai-je, celui qui a appris tout ce qui mène à la vérité, de manière à pouvoir emprunter ce qui lui est utile à la géométrie, à la musique, à la grammaire, à la philosophie elle-même, garde une foi inébranlable. On méprise l'athlète qui néglige les exercices préparatoires. Nous louons au contraire le pilote expérimenté qui connaît les villes de beaucoup d'hommes et le médecin qui a acquis en tout une grande habileté et que, pour cela, on appelle empirique. Celui qui utilise toutes les sciences en vue de la vie droite et qui emprunte des arguments aux Grecs et aux Barbares, celui-là est un chasseur de vérité réellement industrieux. Il fait songer à la pierre de touche, qui, croit-on, permet de connaître l'or vrai du faux; car il est capable de distinguer la sophistique de la philosophie, l'art de farder de la gymnastique, l'art culinaire de la médecine, la rhétorique de la dialectique, enfin tous les procédés et moyens qui se rattachent à la philosophie barbare de la vérité elle-même (*Stromat.*, I, 9, 43-44) (1).

(1) Cf. P. Camelot, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXI, 1931, p. 38-66.

Sans doute, tout le monde autour de Clément ne partage pas sa confiance. A Alexandrie même, dans cette ville que nous nous plaisons à nous représenter comme la terre d'élection d'un christianisme tout philosophique, Clément doit lutter contre une opposition redoutable, celle des simples qui, dit-il, ont peur de la philosophie comme les petits enfants des masques; et cette opposition est d'autant plus puissante, que nous la devinons appuyée par les chefs mêmes de l'Église dont la préoccupation dominante est la sauvegarde de la foi traditionnelle. Le vieux maître se cabre contre ces ignorants ou ces naïfs qui ne veulent rien entendre de la sagesse des Grecs : ce n'est guère que lorsqu'il les trouve en face de lui, qu'en son âme calme et paisible montent par instants des bouillonnements de colère.

Clément a tort, lorsqu'il se fâche ainsi : la gnose, sous ses formes ondoyantes et variées, a fait courir, à Alexandrie même, de trop grands périls à la doctrine du Sauveur et à l'institution ecclésiastique pour qu'il soit permis à la hiérarchie responsable d'avoir pleine confiance en des méthodes empruntées à la sagesse profane. Le vieux maître le sait bien d'ailleurs : avec autant de force que quiconque, il combat les hérétiques :

> Eux-mêmes, dit-il, n'ont pas la clé de l'entrée, mais une fausse clé et, comme on a coutume de dire, une contre-clé. Ils n'entrent pas comme nous, en relevant la portière qui est la tradition du Seigneur; mais en s'ouvrant un passage à côté, en perçant secrètement le mur de l'Église, en transgressant la vérité, en se faisant les mystagogues de l'âme des impies. Que leurs conventicules humains soient puînés de l'Église catholique, point n'est besoin de longs discours pour le prouver. L'enseignement du Sauveur, au temps de sa présence sur terre, a commencé sous Auguste et a pris fin au milieu du règne de Tibère; l'enseignement des apôtres du Seigneur, y compris le ministère de Paul, prend fin sous Néron. C'est au plus tôt au temps du règne d'Hadrien que les inventeurs d'hérésies se produisent; ils continuent jusqu'au temps d'Antonin l'Ancien : ainsi Basilide, bien

qu'il se donne pour maître Glaukias, prétendu interprète de Pierre, comme les siens en tirent gloire; ainsi Valentin, qui aurait été disciple de Théodas, soi-disant disciple de Paul; ainsi Marcion... Il est évident que ces hérésies puînées et celles qui sont plus récentes encore sont des nouveautés et des altérations par rapport à l'Église aînée et plus véritable (*Stromat.*, VII, 17).

De toutes ses forces, Clément aime l'Église, et il est fier de lui appartenir :

> Nous, nous sommes les enfants, qui nous défendons contre les vents des hérésies chargés d'infatuation, qui refusons de croire à ceux qui nous enseignent autrement que nos pères, et qui devenons parfaits quand nous sommes l'Église, avec le Christ pour chef (*Paedog.*, I, 5).

De telles déclarations devraient donner à réfléchir à ceux qui essayent de nous représenter Clément comme le protagoniste d'un christianisme tout spirituel et le précurseur de la Réforme du XVI[e] siècle (1). Non, Clément est orthodoxe; il est ecclésiastique; il respecte autant que quiconque la foi des simples et il prêche, tout comme saint Irénée de Lyon, son contemporain, la fidélité à la tradition. Mais en même temps, il se plaît à faire confiance à la sagesse des Grecs, à voir dans la philosophie une providentielle préparation à la doctrine chrétienne, à montrer les harmonies de Platon et de la Bible : il reste pour nous le type le plus achevé de l'humaniste chrétien.

Cela même nous le rend particulièrement sympathique. Comment n'aimerions-nous pas la largeur de son esprit, la généreuse bienveillance avec laquelle il accueille tous ceux qui viennent à lui? Sans doute, une telle attitude s'explique en grande partie par les conditions extérieures dans lesquelles Clément passe le meilleur temps de son existence. Bien qu'il soit prêtre, il n'exerce pas ce que

(1) Cf. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 2[e] édit., Paris, 1906, p. 315-321.

nous appellerions aujourd'hui le ministère pastoral. Il n'administre pas les sacrements. Il ne prêche même pas à l'église, comme le fera plus tard Origène. Il se contente d'enseigner au didascalée où il a pris la place de son maître Pantène ; et, autour de sa chaire, se groupe un auditoire des plus variés : des femmes en grande toilette, chaussées de souliers à hauts talons, parées, comme des châsses, de perles et de pierres précieuses ; des hommes rasés et parfumés; des jeunes désœuvrés; des philosophes en quête de la véritable sagesse ; des rhéteurs, toujours prêts à citer la maxime d'un sage ou le vers proverbial d'un poète; des païens attirés par la réputation du maître chrétien; des hérétiques disputeurs; des fidèles aussi, désireux de s'élever au-dessus de la simple foi dans laquelle ils ont été baptisés et de parvenir à la gnose véritable. C'est à ces mondains qui, parfois, sous leurs apparences frivoles, dissimulent des âmes inquiètes, que Clément prêche inlassablement le divin Pédagogue. Il y a, de son temps, à Alexandrie, d'autres prêtres chrétiens qui distribuent aux ignorants et aux pauvres la catéchèse élémentaire; il y a un évêque qui baptise, qui célèbre l'Eucharistie, qui prêche des homélies au peuple. Lui-même vit un peu en marge de la hiérarchie, et cela lui permet une plus grande tolérance, un respect plus entier des consciences, un plus libre appel à la perfection individuelle.

L'idéal de la vie chrétienne

Son œuvre, du moins ce qui nous en est resté, est dominée par des préoccupations morales. Ce n'est pas que Clément se désintéresse des questions proprement métaphysiques et théologiques; mais il les traite surtout dans leurs rapports avec la conduite de la vie. Il lui arrive parfois d'amorcer de belles dissertations sur les grands problèmes de l'origine ou de la destinée : tout de suite, il tourne court et revient à ses thèmes favoris. Il se complaît dans la société des hommes : le meilleur de son

effort s'attache à montrer aux hommes le chemin de la perfection.

Encore n'est-ce pas assez dire que de parler de lui comme d'un moraliste. Car il ne se contente pas de donner à ses auditeurs des leçons de vie pratique, de leur apprendre comment il faut se tenir à table, de quels meubles on doit garnir sa maison, quels vêtements sont les plus convenables à porter, avec quelle réserve il est bon d'entretenir des conversations. Le *Pédagogue* est rempli de conseils de ce genre, au point de constituer un excellent manuel de civilité, et il ne différerait guère d'œuvres analogues écrites par des païens, en particulier par Musonius, à qui Clément doit beaucoup et dont il s'inspire de très près en bien des passages, s'il n'avait pour but d'élever les âmes à la perfection.

⁂

Ce que veut Clément, ce qu'il ne cesse pas d'enseigner, est tout autre chose qu'une morale terre à terre, car il ne propose pas à ses disciples d'autre but que la ressemblance avec Dieu. D'autres avant lui, même parmi les sages de la Grèce, avaient déjà suggéré le même idéal, et l'on s'étonnerait que Clément ne relevât pas avec enthousiasme ce point de contact entre la philosophie profane et la révélation chrétienne. Mais il ne faut pas s'y tromper : il y a loin du Dieu idéal et quelque peu abstrait dont parle Platon au Dieu vivant à qui Clément adresse ses auditeurs. Le *Protreptique*, qui est destiné à convaincre les païens, est réellement lyrique, lorsque, après avoir critiqué d'une manière impitoyable les récits souvent grossiers de la mythologie, il indique enfin la vraie voie du salut :

> Repentons-nous seulement de tout notre cœur, pour pouvoir aller à Dieu de tout notre cœur : Espérez en lui, dit l'Écriture, toute assemblée du peuple, répandez tous vos cœurs devant lui. A ceux qui étaient avides de méchan-

ceté, il parle; il en a pitié et les remplit de justice. Crois, homme, à un homme et à un Dieu; crois, homme, au Dieu vivant, qui a souffert et qui est adoré. Esclaves, croyez au mort; tous les hommes, croyez au seul Dieu de tous les hommes, croyez et recevez le salut comme récompense. Cherchez Dieu et votre âme vivra. Celui qui cherche Dieu s'occupe de son propre salut : si tu as trouvé Dieu, tu as la vie. Cherchons donc pour vivre. La récompense de la découverte est la vie auprès de Dieu : qu'exultent et que se réjouissent en toi tous ceux qui te cherchent et qu'ils disent sans cesse : Dieu soit béni. Tel est l'hymne magnifique de Dieu : l'homme immortel, fondé sur la justice, en qui sont gravées les paroles de la vérité. Où donc, ailleurs que dans une âme prudente, faut-il inscrire la justice ? où l'amour ? où la prudence ? où la douceur ? Il faut, je pense, que ceux qui portent sur leur âme le sceau des Écritures divines regardent la sagesse comme le port splendide, préparé à ceux qui sont entraînés par la vie, comme le port tranquille du salut (*Protrept.*, X, 106, 3).

L'homme est naturellement fait pour posséder Dieu : insensé est celui qui ne le comprend pas ; plus insensé encore celui qui, l'ayant compris, se détourne de la fin à laquelle il est appelé :

Comme nous n'obligeons pas le cheval à labourer, ni le taureau à chasser, mais que nous employons chaque animal à sa fonction naturelle, il en est de même de l'homme, né pour la contemplation du ciel, plante véritablement céleste que nous appelons à la connaissance de Dieu : nous avons compris ce qui lui est propre et particulier, ce qui le différencie de tous les autres animaux, et nous lui conseillons de préparer le viatique suffisant d'éternité, la piété (*Protrept.*, X, 100).

Le Maître et les maîtres

Aller à Dieu, ressembler à Dieu, vivre avec Dieu, tel est donc le but de la vie humaine. Mais ce but est difficile à atteindre. Nous avons tous besoin de maîtres qui nous instruisent et nous montrent la voie. Pour les Grecs,

les philosophes jadis ont été ces maîtres ; les Israélites, plus heureux, plus favorisés par la Providence, ont eu pour les conduire Moïse et les prophètes. Les chrétiens ont mieux encore, puisqu'ils peuvent suivre les exemples du Verbe incarné. Aux disciples qui l'écoutent, Clément ne cesse pas de rappeler à tout instant le modèle que leur offre le Christ, couronné d'épines, battu de verges, crucifié pour nos péchés :

> Notre éducateur est semblable à Dieu son Père... Sur lui ne tombe le poids d'aucune faute. Il n'est pas sujet à la remontrance et son âme est impassible. C'est un Dieu sous une forme humaine, en qui le péché n'a pas eu d'empire... Il est notre modèle sans tache et sans ombres. Et, de toutes nos forces, nous devons tendre à faire notre âme pareille à la sienne, car cette âme divine est hors de prise de toutes les misères qui troublent le cœur humain (*Paedag.*, I, 2, 4).

Peut-être sommes-nous tentés de nous étonner en face d'une telle doctrine : nous ne savions pas, nous ne pensions pas que l'on eût, avant le moyen-âge, proposé aux chrétiens l'imitation du Christ comme le plus sûr moyen d'aller à Dieu ; et voici que c'est un didascale d'Alexandrie, nous dirions aujourd'hui, et peut-être avec une nuance de dédain, un professeur, qui nous apporte cette leçon. Peut-être est-ce précisément parce qu'il est professeur que Clément sait si bien que les enfants, et les hommes aussi, qui sont souvent de grands enfants, ne peuvent pas se passer d'un maître, et qu'ils se trompent lorsqu'ils veulent aller tout seuls à la recherche de la vérité.

Peu de docteurs ont marqué aussi bien que lui la nécessité de la direction et le rôle du directeur de conscience : parmi tant de pages qu'il a consacrées à cet important sujet, retenons seulement celle-ci qui est caractéristique :

> Il faut absolument que toi, l'homme vif, puissant, riche, tu places auprès de toi un homme de Dieu, comme un maître et comme un pilote. Respecte-le, même s'il est seul;

crains-le, même s'il est seul; aie soin de l'écouter, même s'il est seul à parler avec franchise, s'il est dur en même temps qu'il te soigne. Car il n'est pas bon pour les yeux de rester toujours ouverts sans retenue, mais il faut qu'ils pleurent quelquefois et qu'ils soient blessés pour avoir une santé meilleure. De même pour l'âme, rien n'est plus pernicieux qu'un plaisir continuel ; elle est aveuglée par la dissolution quand elle reste insensible aux paroles dites avec franchise. Crains cet homme, quand il se met en colère; attriste-toi de le voir gémir; respecte-le quand sa colère s'arrête; préviens-le quand il demande un châtiment. Que cet homme passe de nombreuses nuits sans sommeil à cause de toi, implorant Dieu pour toi, charmant le Père par des invocations suppliantes : Dieu ne s'oppose pas à ses enfants qui implorent sa miséricorde. Il priera pour toi et tu l'honoreras comme un ange de Dieu; tu ne feras rien pour le chagriner (*Quis dives salv.*, 41).

A l'inverse, le directeur prendra au sérieux sa délicate mission :

Il faut que celui qui entreprend de prêcher aux autres s'examine afin de savoir s'il a pour but l'utilité du prochain, s'il ne se livre pas à l'enseignement sans préparation ou par esprit de jalousie; si sa manière de répandre la parole n'est pas inspirée par la vanité, s'il ne poursuit d'autre salaire que le salut de ses auditeurs, s'il ne prêche pas pour recevoir des présents et s'il évite la calomnie (*Stromat.*, I, 1, 6).

Celui qui écrit n'a pas des devoirs moins pressants que celui qui parle :

Qu'il se purifie solennellement en face de Dieu; car il proclame dans ses ouvrages qu'il n'écrit pas par amour du gain ni par vaine gloire, qu'il n'obéit à aucune passion, qu'il n'est pas l'esclave de la crainte, qu'il n'est pas dominé par la volupté, qu'il ne poursuit que le salut de ses lecteurs. Il ne reçoit pas présentement sa récompense; mais il l'attend en espoir comme la réponse que doit faire celui qui a promis d'accorder un juste salaire aux ouvriers (*Stromat.*, I, 1, 9).

Nous ne saurions douter que Clément eût, tout le premier, réalisé de son mieux l'idéal du maître chrétien, de l'écrivain chrétien qu'il décrit avec tant de force. Nous mesurons sans peine les responsabilités qui pesaient sur lui en cette ville d'Alexandrie où se coudoyaient, avec les fidèles des vieux cultes égyptiens, les représentants de toutes les écoles philosophiques et les adeptes des formes les plus subtiles de la gnose. Marchands de paroles, prédicateurs d'une science frelatée, prometteurs d'un salut qui devait suivre automatiquement l'initiation aux mystères d'Isis ou de Déméter, que d'adversaires pour le chef du didascalée où tant d'auditeurs ne venaient que pour entendre une voix éloquente ou applaudir des discours savamment composés ! Mais Clément ne se laisse pas détourner de sa tâche, qui est de conduire les âmes au Christ; et pour apprécier justement la valeur de ses conseils, il faut se rappeler les circonstances dans lesquelles ils ont été donnés. Au reste, les formules du vieux maître gardent aujourd'hui toute leur valeur. Ce que nous demandons à nos écrivains, à nos prédicateurs, à nos directeurs, c'est cela même que Clément en exige.

Ajoutons, ce qui est plus important encore et plus remarquable, que les maîtres humains doivent toujours se contenter de préparer les âmes à accueillir celui-là seul qui est le véritable maître, le Christ. Le *Pédagogue*, dès le début, oriente les âmes vers ce maître unique. C'est à l'école du Sauveur que Clément conduit ses disciples : lui-même n'a d'autre rôle à remplir que celui de rappeler les enseignements du Christ, et ce rôle est passager. Comment pourrions-nous relire sans émotion les dernières pages du traité, cette magnifique conclusion, dans laquelle le didascale chrétien, après avoir instruit ses auditeurs fidèles des devoirs de la vie quotidienne, se sépare d'eux et les remet au Seigneur :

> Pour moi, le moment est maintenant venu de terminer cette pédagogie; pour vous c'est celui d'entendre le Maître. C'est lui qui vous recevra, qui vous nourrira d'un bel ensei-

gnement, qui vous fera entendre ses paroles. L'Église est son école; le seul maître est l'époux, volonté sainte d'un Père saint, sagesse véritable, sainteté de la connaissance... O nourrissons d'une bienheureuse pédagogie! accomplissons la splendide personne de l'Église; petits enfants, courons vers notre bonne mère. Et lorsque nous serons devenus les auditeurs du Verbe, glorifions la bienheureuse dispensation par laquelle l'homme est éduqué. Il est sanctifié comme le petit enfant de Dieu ; il est fait le citoyen des cieux, grâce à l'instruction qu'il reçoit sur la terre : c'est là qu'il trouve le Père qu'il apprend à connaître dès ici-bas. Le Verbe fait tout, enseigne tout, guide partout ses enfants (*Paedag.*, III, 12, 99).

Sans peine, les recommandations de Clément se poursuivent en prière :

Sois propice à tes enfants, pédagogue, père, cocher d'Israël, Fils et Père l'un et l'autre ensemble, Seigneur. Donne-nous, à nous qui suivons tes commandements, d'achever la ressemblance de ton image, de sentir la force et la puissance du Dieu bon, du Juge sans sévérité; accorde-nous toi-même de vivre dans ta paix, d'être transportés dans ta cité, de traverser sans trouble les flots tumultueux du péché, d'être conduits avec calme par le Saint-Esprit, par l'inexprimable Sagesse; de nuit et de jour, dans le jour parfait, donne-nous de chanter le cantique d'actions de grâces au seul Père et au Fils, au Fils et au Père, au Fils pédagogue et didascale avec le Saint-Esprit (*Paedag.*, III, 12, 100).

Et la prose elle-même ne suffit plus au vieux maître. Son enthousiasme, son admiration, sa tendresse, finissent par éclater en une hymne qui nous est d'autant plus précieuse qu'elle exprime mieux les sentiments de son auteur :

Mors des poulains ignorants,
asile des oiseaux errants,
rame sûre des vaisseaux,
pasteur des agneaux royaux,

Rassemble tes enfants
avec simplicité;
qu'ils chantent saintement,
qu'ils célèbrent sans cesse
de leur bouche candide
le Christ guide des enfants (1).

La voie d'enfance

Entre les mains du Christ, les fidèles n'ont qu'à se laisser doucement conduire : ne sont-ils pas tous semblables à des petits enfants ? ou plutôt ne doivent-ils pas redevenir semblables à des petits enfants ? Ici encore, nous pourrions être surpris de retrouver chez Clément cet enseignement de la voie d'enfance spirituelle que les leçons de sainte Thérèse de Lisieux nous ont rendue familière. Cependant le vieux maître d'Alexandrie le développe avec une manifeste prédilection :

Il est convenable, assure-t-il, de nous arrêter à ce nom d'enfants, car il n'est pas appliqué à des êtres sans raison : ceux-ci sont appelés des petits ou des jeunes, tandis que le mot d'enfants désigne quelqu'un de doux et de délicat en même temps que de nouveau, parce que les enfants sont doux en même temps que petits... Doux est l'enfant; et par là même naïf, docile et simple, sans ruse et sans hypocrisie, droit dans son intelligence et loyal; il est la personnification de la simplicité et de la vérité... Nous aussi, soyons délicats, naïfs et crédules, bienfaisants et généreux, sans mauvais sentiments, sans tortuosité. La génération ancienne est tortueuse et endurcie; mais le peuple nouveau est un peuple d'enfants, doux comme les enfants... C'est nous que notre pédagogue et maître appelle des enfants, nous qui sommes plus près du salut que les sages de ce monde qui sont aveugles en se croyant sages. Il crie, il tressaille,

(1) Nous ne citons ici que les premières strophes de cette hymne. On trouvera des indications utiles sur sa métrique dans A. Puech, *Histoire de la littérature grecque et chrétienne*, t. II, Paris, 1928, p. 597-599.

il est plein de joie, comme s'il balbutiait avec les enfants : « Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir ! » Aussi ce qui est caché aux sages et aux prudents de ce monde est-il révélé aux enfants. Petits enfants en vérité les fils de Dieu qui ont déposé le vieil homme, qui ont dépouillé le vêtement de la méchanceté et qui ont revêtu l'incorruption du Christ; devenus nouveaux, appelés peuple saint, régénérés, gardons en nous l'homme sans souillure, soyons des enfants, comme des nourrissons de Dieu, purs de fornication et de méchanceté (*Paedag.*, I, 5-6).

On abrège à regret de telles citations, et il le faut pourtant, car Clément ne se pique pas de sobriété verbale. Lorsqu'il a trouvé une idée qui lui plaît, il la développe avec une si magnifique abondance qu'il finit par nous lasser; son style un peu fluide nous déconcerte, et le sens même de certaines de ses expressions nous échappe. Autant cette ample rhétorique devait être objet d'admiration pour les Hellènes qui se pressaient autour de la chaire du didascale, autant parfois elle nous impatiente nous-mêmes. Prenons pourtant le temps de lire et de méditer : nous serons surpris de la richesse et de la nouveauté de ces enseignements.

* * *

Jusqu'ici, nous sommes restés sur le terrain des principes. L'idéal de la vie chrétienne est la ressemblance avec Dieu; notre modèle est Jésus-Christ dont la vie nous offre le plus parfait exemple de toutes les vertus ; nous avons besoin de maîtres qui nous conduisent auprès du Seigneur et nous préparent à entendre sa voix. Nous devons maintenant nous demander comment Clément d'Alexandrie applique ces principes (1).

(1) Cf. J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 457-488.

La gnose chrétienne

Notons d'abord la distinction qu'il établit entre les deux classes de chrétiens : les simples croyants et les gnostiques, car cette distinction est capitale chez lui. Les premiers se contentent de la foi; ils reçoivent de l'Église son enseignement, et ils y adhèrent sans se préoccuper de l'approfondir. Les seconds au contraire s'efforcent de comprendre les mystères et de parvenir à la connaissance parfaite; ils utilisent pour cela toutes les ressources que les sciences humaines mettent à leur disposition et empruntent à chaque discipline ce qui est utile à la vérité : ils recherchent

> dans la musique la proportion entre les harmoniques; dans l'arithmétique, ils remarquent les progressions acendantes et descendantes des nombres; dans la géométrie, ils contemplent la matière elle-même et s'habituent à concevoir un espace continu et une substance immuable différente de celle des corps; l'astronomie les soulève au-dessus de la terre et les entraîne dans le mouvemnt des astres; ils tirent encore profit de la dialectique, où ils trouvent la division des genres et des espèces et apprennent la distinction des êtres jusqu'à ce qu'ils arrivent aux choses simples et premières (*Stromat.*, VI, 10, 80).

Toutes ces disciplines ne sont d'ailleurs que des degrés, par lesquels on s'élève progressivement à la gnose, car la gnose véritable diffère de la sagesse acquise par l'enseignement :

> Tout ce qu'est la gnose, la sagesse l'est également, mais tout ce qu'est la sagesse, la gnose ne l'est pas. Le nom de sagesse ne s'applique qu'à l'usage de la parole proférée. Le fondement de la gnose, c'est de ne pas avoir de doute sur Dieu, de croire; et le Christ est à la fois le fondement et la construction, lui par qui sont le commencement et la fin; et les extrémités, le commencement et la fin, ne s'enseignent pas, je veux dire la foi et la charité (*Stromat.*, VII, 10, 56).

Ce n'est pas que Clément méprise les simples fidèles. Ils sont incomparablement au-dessus des païens qui vivent dans l'erreur et ne possèdent à peu près aucune notion de la vérité : le *Protreptique* et le *Pédagogue* sont même écrits à leur intention, puisque le *Protreptique* a pour but d'amener les païens à l'Église, et que le *Pédagogue* trace, pour les croyants, à quelque classe qu'ils appartiennent, les règles de conduite qu'il faut observer dans la vie quotidienne. Mais il est assuré qu'il voudrait les voir s'élever, sinon tous, du moins le plus grand nombre d'entre eux, jusqu'à la perfection gnostique.

Il ne croit pas en effet que l'humanité soit, par nature, divisée en deux classes, dont l'une est condamnée aux pauvres clartés d'un christianisme inférieur, tandis que l'autre serait appelée au bienfait de la gnose; et, par là, il se distingue nettement des gnostiques hérétiques contre lesquels il ne cesse pas de combattre. A leur déterminisme décourageant, il oppose la confiance en la liberté. La foi contient déjà le germe de la gnose, et, en ce sens, tout chrétien, par le fait seul de son baptême, est parfait : « Dès que nous avons été régénérés, nous avons aussitôt reçu le don parfait... car nous avons été illuminés, c'est-à-dire que nous avons connu Dieu; donc celui-là n'est pas imparfait, qui a connu ce qui est parfait (*Paedag.*, I, 25, 1). » « Baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous sommes adoptés ; adoptés, nous sommes perfectionnés ; perfectionnés, nous sommes immatérialisés » (*Paedag.*, I, 26, 1). » D'une manière plus précise encore, Clément insiste dans les *Stromates* sur l'appel de tous les fidèles à la gnose :

> La gnose n'est pas innée aux hommes, mais elle est acquise; quand on en reçoit l'enseignement, il y faut d'abord de l'application, il faut qu'elle soit nourrie, qu'elle se développe, puis, par un exercice incessant, elle passe en habitude; et, étant ainsi parvenue à la perfection par l'habitude mystique, elle reste par la charité inamissible (*Stromat.*, VI, 9, 78).

Ce dernier texte est tout à fait caractéristique, parce qu'il marque clairement les différentes étapes par lesquelles il faut passer avant de parvenir à la gnose parfaite. Au début, l'instruction, qui demande de fortes qualités d'attention et d'application; puis l'exercice, car la gnose n'est pas seulement une sagesse spéculative, elle est une vie qui se perfectionne dans la charité ; enfin la bienheureuse et inamissible possession dans la contemplation et l'apathie.

L'instruction d'abord : à la connaissance des sciences humaines, qui, nous le remarquions tout à l'heure, n'est qu'une propédeutique, s'ajoute peut-être celle des traditions secrètes :

> Autres sont les mystères qui sont restés cachés jusqu'aux apôtres et qui ont été transmis par eux comme ils en avaient reçu l'ordre du Seigneur : ils étaient cachés dans l'Ancien Testament, et maintenant ils ont été révélés aux Saints. Autre est la richesse de la gloire du mystère qui est dans les nations, qui est la foi et l'espérance dans le Christ, que Paul appelle ailleurs le fondement. Ailleurs encore, l'Apôtre dit, comme pour caractériser clairement la gnose : Avertissons tout homme en toute sagesse, afin d'établir tout homme parfait dans le Christ. Il ne signifie pas absolument tout homme, puisque personne ne serait infidèle; il ne dit pas non plus que tous les croyants sont parfaits dans le Christ; mais il dit tout homme comme pour dire l'homme tout entier, purifié de corps et d'âme. Car la gnose n'appartient pas à tous (*Stromat.*, V, 10, 61).

Faut-il insister sur ces traditions secrètes? Sans doute, Clément écrit, en parlant des maîtres dont il a reçu l'enseignement :

> Ceux-là conservaient la véritable tradition de l'enseignement bienheureux, reçue directement de Pierre et de Jacques, de Jean et de Paul, les saints apôtres, le fils la recevant de son père — mais peu ressemblent à leurs pères — et par la grâce de Dieu ils sont venus jusqu'à nous pour

nous transmettre ces semences ancestrales et apostoliques (*Stromat.*, I, 1, 11) (1).

Mais il ne semble pas qu'il y ait dans ce texte autre chose que dans les passages où saint Irénée, un contemporain de Clément, rappelle le soin avec lequel il a recueilli les leçons des presbytres, et particulièrement celles de saint Polycarpe, auditeur et disciple de saint Jean. De même, lorsque Clément écrit : « Cette gnose, venue des apôtres et transmise oralement, est parvenue par cette succession jusqu'à un petit nombre d'hommes (*Stromat.*, VI, 7, 61) »; et encore : « Le Seigneur, après sa résurrection, a donné la gnose à Jacques le Juste, à Jean et à Pierre : ceux-ci l'ont transmise aux autres apôtres, et les autres apôtres aux soixante-dix, dont l'un était Barnabé (*Hypot.*, ap. Eusèbe, H. E., II, 1) », il n'est pas certain qu'on doive mettre l'accent sur le petit nombre de ceux qui auraient reçu le secret et l'auraient ensuite transmis à de rares privilégiés. D'ailleurs, alors même que quelques formules de Clément pourraient ici prêter à discussion, il serait sage de ne pas appuyer outre mesure sur ces formules (2). Avant sa conversion, le maître alexandrin avait peut-être été initié lui-même aux mystères ; devenu chrétien, il continuait à rencontrer autour de lui de nombreux païens qui avaient reçu la même initiation. Il n'est pas extraordinaire que son style soit rempli d'expressions empruntées à la langue des religions à mystères, et il est indispensable de l'interpréter, si l'on ne veut pas dire

(1) Pierre, Jacques et Jean sont cités dans ce texte, et dans le suivant parce qu'ils ont été les seuls témoins de la transfiguration, de la résurrection de la fille du centurion, de l'agonie. Saint Paul parle lui-même des révélations qu'il a reçues et des paroles ineffables qu'il a entendues. Il est naturel de dire que ces quatre apôtres ont communiqué à leurs frères le secret des choses dont ils avaient été les témoins. Le P. Lebreton, *art. cité*, p. 472-478, insiste beaucoup sur ces traditions secrètes. Je ne suis pas sûr qu'il n'en exagère pas l'importance.

(2) Cf. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien, dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933, p. 220-226.

qu'il ne voyait dans le christianisme qu'un mystère plus relevé que les autres.

Qu'on relise par exemple la page suivante, dans laquelle il explique la série des progrès qu'accomplit le gnostique avant d'atteindre la perfection :

> Ce n'est pas sans raison que les mystères commencent chez les Grecs par les lustrations comme chez les Barbares par le bain, et ensuite ce sont les petits mystères, qui ont le caractère d'un enseignement, d'une préparation à ce qui doit venir ensuite; dans les grands mystères qui ont pour objet l'univers entier, on n'a plus à apprendre, mais à regarder, à comprendre la nature et les réalités. Pour nous, les lustrations, ce sera la confession; l'époptie, ce sera l'analyse, par laquelle nous nous avançons vers l'intelligence première, partant par l'analyse des êtres qui lui sont subordonnés, dégageant les corps de leurs propriétés naturelles, retranchant la dimension de profondeur, puis celle de largeur et ensuite celle de longueur; le signe qui reste, c'est pour ainsi dire une monade, occupant une certaine place; supprimons cette place : nous avons la monade intelligible. Si donc, écartant des corps et des choses dites incorporelles toutes les qualités qui leur sont inhérentes, nous nous précipitons dans la grandeur du Christ et qu'ensuite par la sainteté nous arrivions dans l'abîme, nous parviendrons en quelque façon à l'intelligence du Tout-Puissant, comprenant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas (*Strom.*, V, 11, 70).

Nous connaissons bien la méthode qui est ici décrite : c'est celle de l'analyse, à laquelle Plotin devait donner une si grande importance. Il n'est pas extraordinaire que Clément la propose à ses disciples, ni non plus qu'il rappelle les diverses phases de l'initiation aux mystères. Mais on aurait tort de lire ce passage indépendamment de tant d'autres textes, dans lesquels le maître du didascalée précise sa pensée. Il veut assurément que le gnostique s'élève vers Dieu par un dépouillement progressif de toutes ses puissances ; il exige qu'il se dégage du monde et de lui-même pour arriver au bien suprême de la contempla-

tion. Mais le Dieu qui est l'objet de cette contemplation n'est pas seulement, comme il est dit ici, l'Être abstrait que l'on définit surtout par voie de négation ; c'est bien plus le Dieu vivant du christianisme, infiniment riche pour ceux qui l'aiment.

Le gnostique, nous l'allons voir, est assurément autre chose qu'un philosophe qui passerait sa vie à spéculer sur des doctrines abstraites. Il se dépense pour le service de ses frères et se fait tout à tous par la charité :

> Si son frère est affligé, il allège ses peines par des consolations, par des encouragements, en pourvoyant aux nécessités de sa vie, en donnant à tous ceux qui ont besoin, non pas également, mais avec justice et selon le mérite de chacun. Il donne même à celui qui le hait et le persécute, si celui-ci est dans le besoin. Il ne s'inquiète pas alors de ceux qui disent qu'il a donné par crainte, s'il l'a fait en réalité non par crainte, mais par sollicitude (*Stromat.*, VII, 12, 69).
>
> Le gnostique, qui a acquis l'habitude de la bienfaisance agit bien, plutôt que de bien parler; il demande de partager les péchés de ses frères ; il prie pour la confession et la conversion de ses proches; il désire faire part de ses propres biens à ses amis les plus chers — et ce sont tous ses amis. En faisant grandir ainsi les semences déposées en lui, selon l'agriculture que le Seigneur a ordonnée, il reste sans péché, il est continent et il vit par l'esprit avec ses pareils dans les chœurs des saints, même s'il est encore retenu sur la terre. Un tel homme qui agit et parle ainsi de jour et de nuit, selon les commandements du Seigneur, arrive à la joie parfaite, non seulement à l'aurore quand il se lève et au milieu du jour, mais encore quand il se promène, quand il se couche, quand il s'habille et se déshabille. Il instruit son fils, si un fils lui est né; il ne peut se séparer du commandement et de l'espérance. Il rend toujours grâces à Dieu (*Stromat.*, VII, 12, 80).

Gnosticisme et stoïcisme

Une inquiétude cependant nous prend en lisant ces lignes. N'avons-nous pas trouvé ailleurs des pensées analogues et des philosophes païens n'ont-ils pas parlé à peu

près dans les mêmes termes que Clément? Sans doute, le maître alexandrin parle du Seigneur et fait allusion à l'Évangile. Mais ses conseils rendent un son qui n'est pas exclusivement chrétien. De fait, lorsque nous reprenons les ouvrages des stoïciens, le petit manuel d'Épictète par exemple qui est un si précieux bréviaire de la perfection selon le Portique, nous y découvrons les conseils mêmes que Clément donne à son disciple. Le sage stoïcien, tout comme le chrétien gnostique, se livre à l'exercice de la charité : il est bon, il est généreux; il accomplit, dirons-nous, son devoir social, à la condition du moins que ce devoir ne l'empêche pas de garder le calme au milieu des vicissitudes du monde.

Et cela se retrouve aussi dans le portrait du gnostique, tel que le trace Clément :

> Nous devons vivre comme des étrangers ou des voyageurs; ceux qui sont mariés comme ne l'étant pas, ceux qui possèdent comme ne possédant pas, ceux qui ont des enfants comme engendrant des créatures mortelles ; prêts à abandonner nos richesses, disposés à vivre sans femme s'il le faut, nous servant sans passion des créatures et gardant en tout des sentiments élevés avec des actions de grâces.

Saint Paul avait sans doute enseigné ces choses; et nous pourrions retrouver dans la *Lettre à Diognète* des formules qu'il serait facile de rapprocher de celles de Clément. Mais, dans les lettres de l'Apôtre, les conseils de détachement avaient une tout autre portée et ne se rattachaient pas à une théorie générale de l'apathie; et la lettre à Diognète n'est pas, on le sait, exempte d'influences stoïciennes.

Chez Clément, l'apathie est bien une des vertus caractéristiques du gnostique, on est parfois tenté de dire son unique vertu. Le gnostique n'est pas seulement celui qui a renoncé au monde et à lui-même. Il est l'être qui est devenu supérieur à toutes les passions et à tous les troubles de l'âme :

> Il n'a pas à prendre courage, car il n'est jamais au mi-

lieu des dangers ; il ne trouve rien de redoutable dans les choses de cette vie, et rien ne peut le détourner de l'amour de Dieu; il n'a pas besoin de confiance, car il ne tombe pas dans la tristesse, étant persuadé que tout arrive bien; il ne s'irrite pas, car il n'y a rien qui l'excite à la colère; il aime toujours Dieu vers lequel il est tout entier tourné, et, à cause de cela, il ne hait aucune des créatures de Dieu ; il n'envie rien, car rien ne lui manque à lui qui est bon et beau suivant la ressemblance divine; il n'aime rien ni personne d'un amour commun, mais il chérit son Créateur par le moyen des créatures; il n'est pas exposé au désir ou à l'appétit ; il n'a besoin d'aucun des biens de l'âme, car il est déjà uni par l'amour à l'ami à qui il appartient selon son libre choix; et s'approchant de plus en plus de Lui par l'habitude de l'ascèse, il est heureux du superflu des biens, de sorte qu'à cause d'eux il est contraint de ressembler au Maître dans l'apathie. Car intelligent est le Verbe de Dieu, selon qui l'image de l'esprit se voit dans l'homme seul (*Stromat.*, VI, 9, 72).

Faut-il admirer sans réserve ce portrait? ou faut-il s'en défier? Il est difficile de répondre par un oui ou par un non à ces questions. Ce que nous serions surtout tentés de reprocher au gnostique que nous présente Clément, c'est son caractère irréel. Le gnostique est un homme arrivé. Il a atteint le but de toute son existence, et c'est pourquoi il ne désire rien et ne se sent plus agité par aucune passion. Il aime Dieu, et en l'aimant il le possède tout entier ; entre lui et Dieu s'établit une intimité aimante qui n'a besoin pour s'exercer ni de l'espace ni du temps. Il est perfectionné par l'amour; il a reçu pour l'éternité et sans rassasiement la joie sans fin de la contemplation. Mieux encore, il connaît Dieu, et sa connaissance est inébranlable.

Le gnostique en effet qui possède des raisons stables, immuables, indestructibles, ne comprend pas seulement la cause première et la cause engendrée par elle; il connaît aussi sur les biens et sur les maux, sur toute la création et, en un mot, sur tout ce dont a parlé le Seigneur, la

vérité la plus complète, depuis la création du monde jusqu'à la fin, car il l'a apprise de la vérité elle-même. Si donc on lui découvre quelque argument probable ou convaincant selon la raison hellénique, il ne le place pas avant la vérité elle-même, mais il regarde les paroles du Seigneur comme évidentes et claires (*Stromat.*, VI, 9, 78).

Clément ne craint même pas d'aller plus loin encore. Le gnostique, satisfait de sa science, immuable dans sa connaissance, ne cherche rien de plus :

Je le dirais avec audace, déclare le vieux maître qui semble ici prendre conscience de sa témérité, celui qui poursuit la gnose à cause de la science divine elle-même, ne l'embrassera pas parce qu'il veut être sauvé. L'intelligence, en vertu de son exercice propre, tend à être toujours en acte; et cette intelligence continuellement active, devenue l'essence du gnostique en vertu de sa tension ininterrompue, se transforme en contemplation permanente et demeure une substance vivante. Si donc par hypothèse on proposait au gnostique de choisir ce qu'il préfère, de la connaissance de Dieu ou du salut éternel, à supposer que ces choses fussent séparées (en fait elles sont absolument identiques), sans aucune hésitation il choisirait la connaissance de Dieu, estimant qu'il faut préférer pour elle-même la capacité que possède la foi de s'élever à la connaissance par la charité (*Stromat.*, IV, 22, 136).

Après avoir cité ce texte au chapitre v du *Gnostique*, Fénelon le commente ainsi :

Vous voyez toujours une sorte de charité pure et permanente, qui surpasse la foi et même l'espérance, qui fait le caractère de la gnose, et qui la met infiniment au-dessus de la foi simple, animée par un amour intéressé pour la récompense, telle qu'elle est dans le commun des justes. Vous voyez que la gnose, si on pouvait la séparer du salut, serait préférable au salut même, pour une âme généreuse et gnostique, qui n'a point d'autre motif, en aimant Dieu, que l'amour de Dieu même. Voilà saint Clément qui fait ces suppositions impossibles et ces précisions métaphysiques que les savants modernes regardent, dans les mysti-

ques, comme des raffinements ridicules et des nouveautés inventées par des cerveaux creux. Les voilà dans les mêmes termes. C'est que l'amour pur est de tous les temps, et que l'amour pur, dans la délicatesse infinie de sa jalousie, va jusqu'au dernier raffinement (1).

Avec Fénelon, nous ne pouvons pas ne pas être surpris de l'hypothèse que fait Clément et de la préférence qu'il donne à la gnose sur le salut, à supposer qu'on pût choisir entre l'une et l'autre. Mais lorsque Fénelon traduit gnose par amour pur, il se trompe assurément. Le gnostique de Clément est en possession de la science parfaite ; il connaît tous les mystères et tous les secrets ; rien n'est caché pour lui parce qu'il garde la plénitude de la vérité, mais il n'est pas ici question d'amour; du moins l'amour ne tient-il qu'une place secondaire par rapport à la connaissance.

(*A suivre.*)

Dijon. GUSTAVE BARDY.

(1) Fénelon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, édité... par P. Dudon, Paris, 1930, p. 181.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(Suite)

MÉDITATION IX

Dans cette méditation il y a un symbolisme continuel, tellement enchevêtré qu'il est difficile de saisir les idées qu'il cache.

L'idée dominante, c'est que mourant de faim, spirituellement, nous devons aller au Christ pour être nourri.

C'est la Vierge qui nous y convie. Maîtresse du repas, elle nous invite aux noces, car elle détient le grenier de son Fils; son cellier où tout est en abondance.

Car Jésus, c'est Joseph, Joseph qui a sauvé de la famine les Hébreux et les Égyptiens par ses greniers garnis pendant les années d'abondance. Jésus, d'ailleurs, sait rassasier ses convives, par exemple aux Noces de Cana. Il faut donc aller à Jésus, à cet autre Joseph ; il faut manger, s'enivrer. C'est lui qui, après le temps de la famine, temps de péché et du règne du vieil homme, nous ramène à la charité, nous nourrit, nous revêt de l'homme nouveau.

C'est avec la manne que l'âme doit être nourrie et non avec les viandes corruptrices, qui symbolisent la luxure et l'impureté : nourriture qui endurcit le cœur à l'égard de Dieu. La vraie nourriture est la manne fondante, celle qui attendrit l'âme dès que le Bien-Aimé a parlé. *Alors l'âme vit, prend une force nouvelle, même si le corps est broyé par les jeûnes et les veilles studieuses. L'âme devient libre pour la méditation des Saintes Écritures. Le pain des Anges (il s'agit de l'Eucharistie, comme l'indiquera la X^e^ méditation) donne accroissement de vie et porte l'homme à Dieu.*

Ici, comme bien souvent dans les précédentes méditations, le symbolisme couvre la pensée et la rend difficile à saisir. Les sens allégoriques se suivent sans lien précis ; une image biblique suggère un rapprochement, puis une autre image surgit qui fait naître une signification accommodatice nouvelle.

Curre, pauper, curre illuc, curre ubi est vita. Tibi dico, anima mea : Quare fame et *moerore consumeris*? (1) Numquid consiliarius non est tibi? curre, misera, ad dominam tuam. Hodie celebrat grande convivium, accipiens in thalamo suo Altissimi filium. Hodie regales nuptiae celebrantur, patent cellaria, aperiuntur horrea, et famelici saturantur. Curre, [fol. 18ro] festina priusquam janua claudatur. O gratia plena, vide quam vacua est anima mea. Domina mea, tota domus tua frumento, vino et oleo plena est. Tu es enim horreum filii tui Joseph (2), tu infinitae profunditatis cellarium. Ideo, domina, non es passa vinum in nuptiis defecisse, et dixisti filio tuo benigno Jesu : *Vinum non habent* (3). Conscia vini quod habebas, filium ut propinaret ammonebas. Et vere, domina, nisi nostrum prius deficiat vinum, non interpellas,

(1) Mich., IV, 9. — (2) Gen., XLI, 35, 47, 56. — (3) Joan., II, 3.

Cours, malheureux, cours là-bas, cours là où est la vie. Je te le dis, ô mon âme : *Pourquoi te consumes-tu de faim et de tristesse?* (1) N'y a-t-il pas de conseiller pour toi? Cours, malheureux, vers ta reine. Aujourd'hui, elle donne un grand repas, recevant en mariage le fils du Très-Haut. Aujourd'hui, se célèbrent les noces royales : les celliers sont béants, les greniers s'ouvrent, et les affamés sont rassasiés. Cours, hâte-toi, avant qu'on ne ferme la porte. O Pleine de grâces, vois combien mon âme est vide. O ma Reine, ta maison entière regorge de froment, de vin et d'huile. Tu es en effet le grenier de ton fils Joseph (2), tu es le cellier infiniment profond. C'est pour cela que tu ne les a pas laissés manquer de vin pendant les noces et que tu as dit à ton doux fils Jésus : *Ils n'ont pas de vin* (3). Sachant que tu avais du vin, tu avertissais ton fils pour qu'il se hâtât. Et vraiment, ô Reine, si notre vin ne faisait d'abord défaut, tu ne l'avertirais pas de

(1) Mich., IV, 9. — (2) Le Christ dont Marie est la mère est ici assimilée à Joseph qui sauva l'Égypte de la famine par ses greniers d'abondance. — (3) Jean, II, 3.

ut suum nobis ministret antidotum. Vinum nostrum *fel draconum* (4). Transeat et deficiat nobis letalis infectio, ut veniat et repleat viscera nostra tua vitalis potio. *Vinum* et musica tua *laetificant cor* (5). Regales nuptiae sunt. Bibunt amici tui vinum novum et *cantant canticum novum* (6). [fol. 18v°] Cantat ibi tuus psaltes David : *Eructavit cor meum verbum bonum* (7). Comederat et biberat quod eructabat. Ubi ? In sanctuario Dei, quia dederat ei pius sacerdos de panibus quibus vesci non licet nisi solis sacerdotibus (8). Cantat sponso, cantat et sponsae novum epitalamum. *In voce exultationis sonus epulantis* (9). Sed quomodo cantabit qui fame laborat ? Plorare magis habet quam cantare. Ego sum, Domina, ego sum qui *fame pereo* (10).

(4) Deut., XXXII, 33. — (5) Zach., X, 7. — (6) Ps. XXXII, 3. — (7) Ps. XLIV, 2. — (8) I Reg., XXI, 1-6. — (9) Ps. XLI, 5. — (10) Luc., XV, 17.

nous donner son antidote. Notre vin est *du fiel de dragons* (4). Que cette gangrène mortelle s'éloigne de nous et prenne fin, et que ta boisson vivifiante vienne remplir nos entrailles. *Le vin et la musique réjouissent le cœur* (5). Ce sont des noces royales. Tes amis boivent *le vin nouveau et entonnent un nouveau cantique* (6). Ton psalmiste David chante ici : *Mon cœur a prononcé une parole excellente* (7). Il avait mangé et il avait bu ce qu'il rejetait. Où ? Dans le sanctuaire de Dieu, parce que le prêtre zélé lui avait donné des pains dont il n'était permis de manger qu'aux prêtres seuls (8). Il chante à l'époux, il chante aussi à l'épouse un nouvel épithalame. *Dans la voix de l'allégresse le chant de l'invité rassasié retentit* (9). Mais comment chantera-t-il celui qui meurt de faim ? Il a plus de raison de pleurer que de chanter. C'est moi, ô Reine, c'est moi qui *meurs de faim* (10). Il me reste à peine un peu de farine ou un fond

(4) Deut., XXXII, 33. — (5) Zach., X, 7. — (6) Ps. XXXII, 3. — (7) Ps. XLIV, 2. — (8) I Reg., XXI, 1-6. — (9) Ps. XLI, 5. — (10) Luc, XV, 17.

Vix mihi modicum quod farinae vel olei residuum est. Tua vero apoteca oleo plenissima est et superabundat, ut omnia pauperum vascula quae ad te suspectant repleantur. Plena es vini, plena es olei, plena frumenti. Tu es enim illud maximum horreum filii tui Joseph, in quo frumentum septem annorum plenissimorum reconditum est, frumentum illud quod [fol. 19ro] in culmo uno septem spicas pullulat uberrimas. Septem spicae nostrae steriles sunt, et percussae aurigine non tuarum spicarum pulchritudinem devorent. Plane periisset tota Egyptus nisi horrei tui abundantia subvenisset. Venite de longinquis terrae finibus, venite, fratres Joseph, qui fame laboratis, venite cum jumentis et sacculis vestris. *Venite, emite et comedite. Emite absque argento* (11) et cognoscetis Joseph, imo vos ille cognoscet. Peregrinus est vobis Joseph, nisi vobiscum discumbat et vobis panem frangat. Ponite, ait, panes. Seorsum Joseph et seorsum Egypti et

(11) Isaïe, LV, 1.

d'huile. Or ton garde-manger est plein d'huile et regorge de telle sorte que toutes les pauvretés et toutes les indigences qui viennent à toi sont immolées.

Tu abondes en huile, en vin, en froment. Car tu es ce grenier immense de ton fils Joseph, où est amassé le blé des sept années d'abondance, de ce froment dont une seule tige comprend sept épis bien lourds. Nos sept épis, au contraire, sont stériles : dévorés par la rouille, ils n'atteignent pas la beauté de tes épis. Toute l'Égypte eût certainement péri si l'abondance de ton grenier n'y avait pourvu. Venez des extrémités de la terre, venez, frères de Joseph, vous qui mourez de faim, venez avec vos chevaux et vos sacs. *Venez et mangez. Achetez sans argent* (11). Et reconnaissez Joseph, ou plutôt qu'il vous reconnaisse. Joseph vous paraîtra un étranger, s'il ne se met à table avec vous et ne rompt avec vous le pain. Mais posez les pains. Joseph est debout, debout

(11) Isaïe, LV, 1.

seorsum fratres Joseph. Illicitum est enim Egyptiis comedere cum Hebraeis, et profanum putant hujusmodi convivium (12). Sed quare seorsum Joseph? Quia : *torcular calcavi solus.* Et de gentibus : *Non est vir mecum* (13). Comedite ergo meridie, [fol. 19$^{v°}$] comedite, fratres Joseph. Et inebriamini et cognoscetis Joseph.

Postquam enim comederat coram eo, non se (14), inquit, poterat ultra continere Joseph, sed elevavit vocem suam cum fletu. Quam audierunt etiam Aegyptii quia in omnem terram exivit sonus eorum. *Ego sum Joseph. Adhuc vivit pater meus?* (15) Adhuc vivit senior. Mirum si vivat. Vivit sed mortuus est. Ipse enim verus homo noster Adam qui, audito nomine filii sui Joseph, reviviscet, et quasi de gravi somno evigilans ait : *Sufficit mihi. Vadam et videbo eum antequam moriar. Adducite eum,* inquit, *ad me* (16). Induite novum hominem ut invenire

(12) Gen., XLIII, 32. — (13) Isaïe, LXIII, 3. — (14) Voir Gen., XLVII. — (15) Gen., L. — (16) Gen., XLV, 28.

les Égyptiens, et debout les frères de Joseph. Car il est interdit aux Égyptiens de manger avec les Hébreux (12). Et un tel repas leur paraît un sacrilège. Mais, pourquoi Joseph est-il debout? Parce que *j'ai été seul à fouler le pressoir.* Et ensuite : *Il n'y a personne avec moi* (13). Mangez donc à midi, mangez, frères de Joseph. Enivrez-vous et reconnaissez Joseph.

Après qu'ils eurent mangé en sa présence, dit l'Écriture, Joseph ne put se contenir davantage (14), il éleva la voix en pleurant. Et les Égyptiens l'entendirent, car leurs cris retentirent sur toute la terre. *Je suis Joseph. Mon père vit-il encore?* (15) Il doit être assez vieux, ce serait surprenant qu'il vécût. Il vit, mais il est mort. Car il est ce vieil homme Adam, qui, entendant la voix de son fils, se met à revivre et, semblant sortir d'un profond sommeil, s'écrie : *Cela me suffit. J'irai et je le verrai avant de mourir. Amenez-le-moi* (16),

(12) Gen., XLIII, 32. — (13) Isaïe, LXIII, 3. — (14) Voir Genèse, XLVII. — (15) Gen., L. — (16) Gen. XLV, 28.

possit. Nam vetus homo mortuus est. Biennium est quod cœpit esse fames in terra : refrigescit caritas multorum. Adhuc restant anni quando et quinque talenta cessabunt. Veniet tempus quale [fol. 20r°] non fuit ex quo gentes esse coeperunt. Et erunt pestilentiae et fames. Habet autem Joseph. *Pauperes suos esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes* (17).

Ne pluas, Domine, super nos contraria desideria carnis nostrae qua non nisi duobus cubitis levantur a terra, quia non attingunt dona spiritus tui. Ne pluas super nos sicut pulverem carnes, quia *caro pulvis est et in pulverem revertitur* (18), et gloriam tuam imaginis in pulverem deducit. *Omne quod intrat in os in ventrem vadit et in secessum comittitur* (19). Talis est omnium voluptatum carna-

(17) Luc, I, 53. — (18) Gen., III, 19. — (19) Matth., XV, 17.

dit-il. Revêtez-le de l'homme nouveau pour qu'il puisse le trouver. Car le vieil homme est mort. Voilà deux ans que la famine a commencé de régner sur la terre, la charité de tous s'est refroidie. Il reste encore les années où les cinq talents même manqueront. Il viendra un temps où les nations commenceront à vivre, un temps comme il ne s'en est jamais vu. Et il y aura des épidémies terribles. Mais, il y a Joseph : il *remplit de biens les pauvres affamés, et renvoie les riches les mains vides* (17).

Ne fais pas pleuvoir sur nous, ô Dieu, les désirs contradictoires de notre chair qui ne s'élèvent pas au-dessus de deux coudées de la terre, car ils ne parviennent pas aux dons de ton esprit. Ne fais pas pleuvoir la chair sur nous comme de la poussière, *car la chair est poussière et retournera en poussière* (18), mais fait tomber en poussière la gloire de ton nom. *Tout ce qui pénètre dans la bouche passe dans le ventre et est évacué* (19). Telle est la fin de tous les désirs char-

(17) Luc, I, 53. — (18) Gen., III, 19. — (19) Matth., XV, 17.

lium finis, *sicut arena maris volatilia pennata* (20). Gaudet edacitas : pennulas movet; sed mox in arenam maris convertitur. Gaudet luxuria : modicum volitat, sed mox in arenam maris transit. *Omnis dulcedo carnis in amaritudinem finit* (21). [fol. 20v°] Modicum levavit infelicem animam, sed mox aggravatur in arenam. Tuum autem manna, Domine, minutum est sicut semen coriandri et mane descendit ut ros, non vespere sicut coturnices et fractum mola (22). Candorem producit et dulcedinem quasi panis oleati. Hic est panis angelorum quem manducavit homo. Dicunt autem adhuc increduli manu quod est hoc quia minutum vident et humilem et quasi despectum sermonem tuum, et ideo redeunt et concupiscunt carnes magnas, carnes aegyptias, quia nesciunt neque gustaverunt absconditum intus mannae saporem habentem omne suavitatis delectamentum. Redeunt ad carnes

(20) Ps. LXXVII, 27. — (21) Ps. X, 17. — (22) Nomb., XI, 31.

nels, *tel le sable de la mer et les plumes d'oiseaux* (20). L'audace se réjouit-elle, bouge-t-elle les ailes, mais bientôt elle se change en sable. La luxure se réjouit, elle voltige un peu, mais bientôt elle devient du sable de la mer. *Toute douceur de la chair tourne en amertume* (21). Elle distrait un peu l'âme malheureuse, mais bientôt elle la fait tomber en poussière. Mais ta manne nous est distribuée comme la graine du coriandre, et elle tombe le matin comme la rosée, et non pas le soir comme les cailles et le blé moulu (22). Elle produit la blancheur et la douceur comme un pain fait avec l'huile. C'est le pain des anges que l'homme a mangé. Mais les incrédules repoussent ta parole, la trouvant méprisable et vulgaire. Aussi reviennent-ils à la concupiscence des viandes appétissantes des Égyptiens, car ils ne savent pas et ils n'ont jamais goûté la saveur intime et cachée de ta manne qui contient tous les plaisirs de la suavité. Ils reviennent à la

(20) Ps. LXXVII, 27. — (21) Ps. X, 7. — (22) Nomb., XI, 31.

et exsiccant eas ad solem in circuitu castrorum. Mira res una quia eodem sole et carnes durantur et manna liquescit (23). [fol. 21ro] Siccantur carnes ut amplius durabiles sint. *Indurantur*, inquit, *ut suas diutius expleant voluptates* (24). Tuum autem manna liquefiebat cum sol incalesceret. Quia *anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est* (25). Incalesce super nos sol meridianum. Ut liquefiat manna et currant aromata illius. Sicut torrens in austro colligite, filii Israel, colligite manna et frangite mola, et replebitur *sicut adipe et pinguedine anima vestra* (26). Molestus est labor sed fructuosus, labor manuum tuarum, quia manducabis et jam beatus es, et in futuro bene tibi erit. Frangite, inquit, mola corpus et animam et invenietis medullam (27). Corpus jejuniis, laboribus, vigiliis ; animam legis divinae studiis. Non

(23) Exod., XVI, 21. — (24) Jos., XI, 20. — (25) Cant., V, 6. — (26) Ps. LXII, 6. — (27) Nomb., XI, 8.

viande et la cuisent au soleil autour des camps. Cela semble bizarre, car le soleil, qui durcit la viande, fait fondre la manne (23). La viande durcit pour durer plus longtemps. *Ils s'endurcissent*, dit l'Écriture, *pour jouir plus longtemps de leurs plaisirs* (24). Mais ta manne fondait à la chaleur du soleil. *Car mon âme s'est fondue dès que mon bien-aimé m'a parlé* (25). Fais luire sur nous le soleil de midi pour que la manne fonde et qu'elle exhale son parfum. Comme le torrent, recueillez-la, fils d'Israël, recueillez la manne et passez-la sous la meule, et votre *âme sera comme remplie de douceur et de force* (26). C'est un travail pénible, mais fructueux, le travail de tes mains, car tu as mangé, et tu es déjà heureux, et cela te protégera à l'avenir. Brisez votre corps et votre âme sous la meule, dit l'Écriture, et vous trouverez de nouvelles forces (27). Le corps par les jeûnes, l'âme par les veilles studieuses consacrées à l'étude de la loi de Dieu. Dis-

(23) Exod., XVI, 21. — (24) Jos., XI, 20. — (25) Cant., V, 6. — (26) Ps. LXII, 6. — (27) Nomb., XI, 8.

excidat tibi de ore cordis tui : volve, revolve, [fol. 21v°] usa et usa, et tunc intelliges scilicet quid sapiat tibi manna. Sic faciebat ille qui dicit : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel et favum ori meo* (28). Esto apis virginea, collige de flosculis manna. Habens hortum voluptatis plenum rosis et liliis, mira varietate depictum. Quidquid illic inveneris suave est et odoriferum conde, abundantur alveolo tuo mel et favum. Et quid amplius dicam ? Unus idemque cibus et api mel est, et cervo fons aquae, et *panis cor hominis confirmans* (29). Hic est panis oleatus. Sanat aegrotum et roborat sanum, faciem exilarat. *Omne delectamentum et omnem saporem suavitatis habet* (30). Ubi sunt coturnices, et *ubi sunt carnes exsiccatae* (31). Certe putruerunt in dentibus [fol. 22r°] edentium. Si in dentibus putruerunt, quanto magis in

(28) Ps. CXVIII, 103. — (29) Ps. CIII, 18. — (30) Sap., XVI, 20. — (31) Joël, I, 17.

toi sans cesse : tourne et retourne, use et abuse, et alors tu comprendras la saveur de cette manne pour toi. C'est ainsi qu'agissait celui qui dit : *Qu'ils sont doux à mon gosier tes discours, meilleurs à ma bouche que le miel!* (28) Sois l'abeille vierge, butine la manne des fleurs de buisson. C'est là le jardin de l'Écriture rempli de roses et de lis, orné d'une foule de couleurs. Tout ce que tu y trouveras est doux et parfumé. Le miel et la cire abondent dans ton alvéole. Et que puis-je dire de plus ? C'est la même nourriture : le miel pour l'abeille, la source pour le cerf, et *le pain qui fortifie le cœur de l'homme* (29). C'est là le pain fait avec de l'huile. Il guérit le malade, fortifie le bien portant, réjouit le visage. *Il a tout le charme et toute la suave douceur* (30). Là où sont les corbeaux, *là sont les chairs putréfiées* (31). Certainement elles ont pourri dans les dents de ceux qui s'en nourrissaient.

(28) Ps. CXVIII, 103. — (29) Ps. CIII, 16. — (30) Sap., XVI, 20. — (31) Joël, I, 17.

ventribus. Imo etiam computruerunt simul jumenta in stercore suo. Panis autem angelorum quem manducavit homo putrescere nescit. Non vadit in secessum, sed tendit in excessum. Illuc reducit hominem unde traxit imaginem.

Mais, si elles pourrirent dans leurs dents, à plus forte raison dans leurs ventres. Bien plus, les animaux pourrirent avec leur fumier. Mais le pain des anges, que l'homme a mangé, ne peut pourrir. Il ne se perd pas, mais il grandit davantage. Il guide l'homme vers l'endroit où il a pris son image.

M.-M. Davy.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

I. — Éditions de Textes

Le R. P. Dom Chevallier, auquel on devait déjà une magistrale édition du *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix (1), vient de publier, en un seul volume, avec deux courts opuscules du même Docteur, une collection de ses billets : réponses à des questions posées, avis et encouragements spirituels, ainsi qu'une série de maximes empruntées aux œuvres elles-mêmes (2). Selon la méthode adoptée pour le Cantique, une critique rigoureuse a présidé à l'établissement du texte original qu'une traduction française accompagne. Une longue introduction historique renseigne le lecteur sur les publications antérieures de ces fragments, sur les cahiers manuscrits qu'elles reproduisent, sur l'ordre différent adopté dans les diverses collections. Cette tâche s'avérait comme particulièrement nécessaire, car, ainsi que le note l'auteur, le contexte immédiat dans lequel les pensées sont insérées influe nécessairement sur l'interprétation qu'il convient de leur donner. Cette fois encore Dom Ch. n'a ménagé ni ses soins ni sa peine pour parvenir à un résultat définitif, il doit en être vivement félicité.

Un second volume, de plus petit format, accompagne le premier pour le suppléer, au besoin, auprès des âmes pieuses. Il ne contient que le seul texte français d'une série de pièces

(1) Desclée De Brouwer, 1930; Conf. *La Vie Spirituelle* (Supplément), avril 1932, pp. [50]-[53].

(2) Dom Ph. Chevallier, *Les Avis, Sentences et Maximes de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église,* Pensées venues de ses cahiers, de ses réponses, de ses billets et de ses œuvres; Bruges, Desclée De Brouwer, 1933; in-12, 352 pp.

choisies, extraites de l'ouvrage complet et disposées de manière à former un petit traité de vie spirituelle (1). Ainsi s'affirme la double intention de l'auteur qui est à la fois d'ordre scientifique et pratique : mettre à la portée de tous un texte irréprochable du point de vue technique. L'homme de dévotion tout autant que l'homme d'étude, quoique pour des motifs différents, a besoin d'avoir en main des documents authentiques; la vérité seule les délivrera, l'un et l'autre, des contrefaçons et de l'à peu près. Ce même souci de proposer aux fins propres de la dévotion un instrument de choix a conduit Dom Chevallier à éditer séparément le seul texte français du *Cantique Spirituel*, en le faisant précéder d'une brève introduction qui fixe, dans autant de petits chapitres distincts, l'*histoire*, le *sens* et la *trame* de l'ouvrage (2). Puisse cette noble entreprise se poursuivre et s'étendre à toute l'œuvre de saint Jean de la Croix pour l'honneur de l'Église et le profit spirituel de ses enfants !

Les raisons que l'on vient d'invoquer à l'éloge des travaux de Dom Chevallier ne recommandent d'aucune façon une autre traduction française du *Cantique* parue par les soins de l'éditeur A. Redier (3). L'auteur, qui semble ignorer son devancier et l'état même de la question, ne donne en fait qu'un texte incomplet de la recension la plus courte des deux qu'a publiées le P. Gerardo; beaucoup d'imprécisions, voire même de réelles bévues, se sont glissées dans le travail et dans sa présentation. Cet ouvrage, qui ne semble pas provenir d'une plume catholique, quelque sympathie qu'il professe par ailleurs pour le Docteur Mystique, ne peut donner satisfaction ni aux exigences de la critique, ni à celles d'une piété suffisamment informée.

A l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Mabillon (né en 1632), l'Abbaye de Ligugé avait déjà publié

(1) Dom Ph. Chevallier, *Les Mots d'Ordre de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église*; Bruges, Desclée De Brouwer, 1933; in-16, 124 pp.

(2) Dom Ph. Chevallier, *Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église*, traduction du texte espagnol; Bruges, Desclée de Brouwer, 1933; in-12, 270 pp.

(3) *Le Cantique Spirituel par Jean de la Croix*, traduction de J. Descola; Paris, Librairie de la Revue Française, A. Redier éd., s. d.; in-12, XVII-245 pp.

une esquisse de la biographie du savant et pieux Mauriste (1); l'Abbaye de Maredsous a voulu, à son tour, contribuer à honorer cette grande mémoire en rééditant l'*Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon*, écrite au lendemain de sa mort par son disciple et ami Dom Thierry Ruinart (2). On ne saurait trouver ailleurs un portrait plus délicatement nuancé, en même temps que plus fidèle, du modèle qu'il dépeint. Seule, une collaboration ininterrompue de vingt-cinq ans et une tendre et fraternelle amitié pouvaient produire, sans effort, ce simple et tranquille chef-d'œuvre.

II. — Études de Doctrines

Les deux excellents volumes du R. P. E. Mersch sur la doctrine du Corps Mystique du Christ selon l'Écriture et la Tradition, dont M. G. Bardy a présenté aux lecteurs de la Revue la partie patristique (3), appartiennent également à l'objet de cette chronique dans la mesure où ils traitent de l'École française de spiritualité et des théologies protestantes et jansénistes (4). L'exposé est rapide, comme il convenait à une enquête historique aussi vaste, mais les traits caractéristiques de la période qui nous occupe semblent très justement mis en lumière. L'auteur indique fort bien comment le jansénisme n'est que l'une des manifestations — l'une des plus significatives d'ailleurs — d'une attitude religieuse commune à toute une époque et partagée, à des degrés divers, par les écoles et les chapelles les plus dissemblables. Dieu est un monarque sévère que l'on honore en tremblant, dans une

(1) Dans la collection « Moines et Monastères », Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 1932; Conf. *La Vie Spirituelle* (Supplément), décembre 1933, pp. [182]-[183].

(2) *Mabillon, par Dom Thierry Ruinart*, Nouvelle édition par un moine de l'Abbaye de Maredsous; Collection « Pax », Desclée De Brouwer et P. Lethielleux, 1933; in-12, 236 pp.

(3) *La Vie Spirituelle* (Supplément), mars 1934, pp. [177]-[180].

(4) E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, Étude de théologie historique; Louvain, Museum Lessianum, 1933; 2 vol., in-8, XXXVIII-447 et 445 pp. Les passages qui nous intéressent ici se trouvent dans le second volume, chapitres IX et X et Appendice V.

sorte d'anéantissement de l'âme, et devant lequel tout élan, toute spontanéité, toute expansion, ne pourraient être qu'une marque d'irrévérence ou le signe d'un péché (p. 297). La cause de tout ceci, le P. M. la voit, à bon droit, dans l'oubli de la grande tradition de la métaphysique chrétienne qui, reprenant et codifiant l'ancienne tradition patristique, avait su marquer, en termes abstraits certes mais précis, et l'absolue transcendance de Dieu et le caractère immanent de son action. Celle-ci, qui opère en nous le vouloir et le faire, constitue la source cachée mais toujours agissante de notre être, de notre vie et de notre joie. La volonté d'un Louis XIV s'oppose à celle de ses sujets, s'impose à eux du dehors, fait nombre avec la leur sur un même plan ; nos relations avec Dieu sont tout autres, puisque c'est lui qui nous meut du dedans, pour nous attirer à lui, pour que nous allions à lui volontairement, par amour. Le XVII[e] siècle, note le P. Mersch, conçoit un peu trop la majesté divine sous les espèces de celle d'un Louis XIV.

D'allure plus technique, moins soucieuse de psychologie que de textes étudiés à la manière allemande, la dissertation du D[r] Hofmann présente une sérieuse contribution à l'étude du concept de vertu héroïque (1). Les sources antiques de la notion sont indiquées, notamment l'*Éthique* d'Aristote et le *Liber de Bona Fortuna*, ainsi que leur mise en œuvre par les grands scolastiques latins; un autre apport est constitué par les conceptions chrétiennes du martyre et de l'ascèse qui comportent de fait l'idée d'un certain héroïsme. Ces deux courants distincts viennent se réunir et recevoir leur expression canonique et théologique définitive dans l'œuvre, toujours classique, de Prosper Lambertini, Benoit XIV, *De Servorum Dei Beatificatione*. Largement informé, consciencieusement écrit, ce travail répond, de tous points, au but que l'auteur se proposait.

La deuxième partie du dernier volume de H. Bremond : *Le Procès des Mystiques*, dont la première partie a déjà été ana-

(1) R. Hofmann, *Die Heroische Tugend*, Münchener Studien zur historischen Theologie, H. 12; München, Kösel u. Pustet, 1933; in-8, XIV-220 pp.

lysée dans cette Revue (1), présente sous ce titre : *de la quiétude*, un véritable petit traité des principaux problèmes que pose la vie mystique (2). On y traite de la passivité et de l'activité de l'âme dans la quiétude, de l'opération de Dieu et de celle de l'homme, du rôle de la connaissance et de l'amour. Sans doute l'auteur ne s'est-il pas tout à fait départi de sa manière habituelle qui est plus psychologique et historique que spéculative et théologique, mais c'est là justement ce qui fait l'indéniable mérite de ces pages. La doctrine y est exposée avec infiniment de tact, de bon sens, de mesure, en référence constante aux meilleurs passages de ces maîtres du XVII[e] siècle que M. Bremond connaissait et goûtait mieux que personne, et dont il avait su dégager un enseignement toujours actuel. Les circonstances ont fait de cet écrit, simple chaînon qui interrompait à peine la trame d'un récit d'histoire, une sorte de testament. On ne saurait trop le relire et le méditer. Ceux que mécontentait parfois, dans l'*Histoire du Sentiment religieux*, un certain ton de persiflage et de scepticisme, verront ici quelle attention sérieuse, quelle réflexion profonde, quel intérêt ardent, presque angoissé, aux choses spirituelles, se dissimulaient sous le masque d'une légèreté de surface, plus étudiée souvent que spontanée. On touche, dans ces pages, au problème d'une âme et d'une vie, problème qui, grâce à la littérature et à l'histoire, a pu devenir sensible et vivant à de nombreux lecteurs, peu habitués d'abord à de semblables questions; et quand ce problème est l'un des plus aigus que puisse poser la conscience chrétienne dans les plus hauts sommets de son développement, on conviendra que le bénéfice est immense. On peut penser qu'en écrivant son traité de la quiétude M. Bremond a marqué son œuvre du sceau définitif qui en authentifie la valeur et qui, surtout, le représente lui-même, visiblement, tel qu'il était,

tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change.

Une brillante causerie de M. J. Gauthier passe en revue

(1) *La Vie Spirituelle* (Supplément), novembre 1933, pp. [79]-[93].
(2) H. Bremond, *Le Procès des Mystiques*, Histoire Littéraire du Sentiment religieux en France, tome XI; Paris, Bloud, 1933; in-8, 438 pp. La deuxième partie : *De la Quiétude*, occupe les pages 329-436.

quelques écoles de spiritualité (1) ; il s'agit surtout de saint Bernard, de saint Thomas d'Aquin, de saint François de Sales et de Monsieur Olier. L'exposé clair et vivant ne pouvait que séduire le public féminin auquel il était destiné.

III. — Maîtres Spirituels

Une série d'articles, parus dans les *Études Franciscaines*, et réunis depuis en brochure, dus à la plume du R. P. Clovis de Provins, Capucin, proposent la doctrine des « Nuits Mystiques » d'après saint Jean de la Croix (2). On y cherchera moins une minutieuse étude de textes qu'une savoureuse présentation de la doctrine du Maître du Carmel, pensée à nouveau et traduite par un disciple du Docteur Séraphique. C'est là le principal attrait de l'ouvrage.

Un joli volume, édité par la Maison Herder, nous vient d'Allemagne et traite du *Joyeux Amour de Dieu* selon l'idéal religieux de saint François de Sales (3). L'étude est solidement construite et présente, de façon systématique, les grands thèmes de la doctrine salésienne ; elle est, de plus, écrite avec tout l'élan et la sympathie que réclamait un si beau sujet.

Le mouvement d'intérêt qu'avait su provoquer et entretenir M. Bremond autour des Spirituels de l'École Française n'est pas près de s'éteindre. Au cours d'une seule année, le R. P. Taveau, de l'Oratoire, présente : *Le Cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle* (4). M. Pourrat, Prêtre de Saint-Sulpice, écrit, pour la collection « Les Grands Cœurs »,

(1) J. Gauthier, *Causerie sur quelques Écoles de spiritualité*; Paris, Gabalda, 1933; in-12, 38 pp.

(2) Clovis de Provins, *Les Nuits Mystiques d'après saint Jean de la Croix*; Paris, Librairie Saint-François, 1933; in-8, 72 pp.

(3) M. Müller, *Frohe Gottesliebe, Das religiössittliche Ideal des hl. Franz von Sales*; Freiburg im B., Herder, 1933; in-12, x-304 pp.

(4) C. Taveau, *Le Cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*; Paris Desclée De Brouwer, 1933; in-12, 382 pp.

une biographie de Jean-Jacques Olier (1), et le R. P. Lebrun, Eudiste, compose une étude d'ensemble sur la spiritualité de saint Jean Eudes (2). Le premier de ces ouvrages est une sorte d'anthologie, disposée selon un ordre logique, dans laquelle le lecteur est mis en contact avec les textes de Bérulle touchant les matières principales de la vie spirituelle. Le discours du commentateur moderne accompagne et relie ces extraits, à la manière du fil qui soutient un collier de perles. L'attachant essai biographique de M. Pourrat fait, comme de juste, une grande place à la psychologie religieuse du Fondateur de Saint-Sulpice, à sa formation spirituelle, à son activité dans la direction des âmes. Le meilleur de ces ouvrages, le plus longuement médité et le plus soigneusement construit, est, peut-être, celui du R. P. Lebrun. Éditeur des œuvres complètes de saint Jean Eudes, il était mieux qualifié que quiconque pour mener à bien l'œuvre entreprise. Une première partie de son volume est consacrée aux écrits mêmes du Saint, aux circonstances dans lesquelles ils ont été composés, tandis que la seconde reproduit l'enseignement de saint Jean Eudes sur la dévotion au Verbe Incarné, sur l'oraison, sur la pratique des vertus et sur le sacerdoce. Le rôle joué par le Saint aux origines des formes modernes de la dévotion au Sacré-Cœur est sobrement traité, sans polémiques inutiles, mais avec compétence et netteté. L'auteur présente modestement son travail comme un essai, c'est un essai peut-être, mais composé, en tout cas, par un maître.

Un petit volume du R. P. Bouchage, à la fois théorique et pratique, sur l'oraison selon les principes de saint Alphonse de Liguori, prend soin de comparer les directives alphonsiennes avec les tendances actuelles des écoles de spiritualité (3). D'où le mérite de l'ouvrage qui permet au lecteur moderne de situer aussitôt saint Alphonse à sa vraie place parmi d'autres docteurs qui lui sont familiers. Il est à peine besoin

(1) P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier Fondateur de Saint-Sulpice*, Collection « Les Grands Cœurs »; Paris, Flammarion, 1932; in-12, 220 pp.

(2) C. Lebrun, *La Spiritualité de saint Jean Eudes*; Paris, Lethielleux, 1933; in-12, VI-269 pp.

(3) P. Bouchage, *L'Oraison Alphonsienne, Théorie et Pratique*; Paris, Beauchesne, 1932; in-12, 247 pp.

d'ajouter que, par son sage équilibre, sa prudence, sa profondeur, l'enseignement du Saint s'impose aujourd'hui comme autrefois. Le P. Bouchage a été heureusement inspiré en le mettant à notre portée.

IV. — Études Historiques

Le R. P. Loenertz a entrepris de résoudre certains problèmes, passablement obscurs, relatifs aux missions dominicaines en Orient au XIV[e] siècle, ainsi qu'aux origines et à l'histoire de la société des « Frères Pérégrinants pour le Christ (1) ». Les documents sont rares, souvent trompeurs, seule une méthode prudente permet de les interpréter à coup sûr. Deux points fixes, si l'on peut dire, dont nul ne pourra récuser la valeur, guident l'auteur dans les démarches de sa critique : d'une part les données de la géographie lui fournissent le cadre extérieur de l'activité des missionnaires, de l'autre les prescriptions de la législation dominicaine imposent à cette activité ces cadres administratifs. Les Pérégrinants furent d'abord des *itinérants*, au sens canonique du mot, c'est-à-dire des religieux momentanément hors de leur couvent, qu'aucune juridiction spéciale ne réunissait entre eux. En 1304 un supérieur leur est donné avec le titre de Vicaire du Maître Général sur tous les Pérégrinants de l'Orient, et deux couvents, ceux de Péra et de Caffa, servent de centre d'affiliation aux religieux. Dans la suite, des maisons vicariales furent érigées sur le territoire même des missions, mettant fin à l'état juridique d'itinérant, mais respectant le titre de la Société, titre jusqu'ici un peu mystérieux, mais maintenant élucidé par l'étude du P. Loenertz.

Avec le monumental ouvrage de M. R. Ricard sur la *Conquête spirituelle du Mexique* nous passons d'Orient en Amérique (2). La période historique étudiée est antérieure à l'ar-

(1) R. Loenertz, *Les Missions Dominicaines en Orient au XIV[e] siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ*, extrait de *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 83 pp.; vol. II, Paris, Vrin, 1932.

(2) R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, vol. XX; Paris, Institut d'Ethnologie, 1933; in-8, XIX-406 pp.

rivée des jésuites; il s'agit donc de l'apostolat exercé, depuis la conquête, de 1523-24, jusqu'à l'année 1572, par les Ordres mendiants : franciscains, dominicains et augustins. L'auteur a dépouillé, tant dans les bibliothèques d'Espagne que dans les musées et collections du Mexique, une masse énorme de documents qu'il a su mettre en œuvre avec infiniment d'intelligence et d'ouverture d'esprit. Aucune question ne lui échappe, il traite des problèmes ethnologiques et linguistiques, étudie l'art et l'architecture religieuse chez les Indiens, l'enseignement du catéchisme et l'administration des sacrements, la fondation d'une chrétienté indigène séparée des conquérants, dont les religieux redoutaient la mauvaise influence sur leurs ouailles, enfin les difficultés administratives qui mettent aux prises le clergé avec le gouvernement, les religieux avec les évêques et les religieux entre eux. La scène se passe entre Espagnols du XVI^e^ siècle qu'animent une force d'âme et une obstination peu communes, hommes splendides, pour le bien comme pour le mal, dont un climat terrible avive encore les passions. C'est une histoire héroïque, où parfois de grosses fautes furent commises. La plus lourde, aux yeux de M. R., ce fut l'abandon des projets, d'abord trop hâtivement poursuivis, de la constitution d'un clergé indigène. L'affaire, engagée prématurément, n'ayant pas réussi, le principe même du recrutement sur place du clergé et des ordres religieux fut abandonné ; les Indiens restèrent, sous la conduite des religieux, un peuple mineur qui ne put pas obtenir son émancipation complète dans les cadres de l'organisation religieuse. Quelles que furent les erreurs commises, il est un juste hommage que l'auteur rend aux missionnaires : les régions du Mexique qui sont restées aujourd'hui les plus attachées au catholicisme sont exactement celles où les résidences des religieux furent autrefois les plus denses et leur apostolat le plus actif.

L'ouvrage est magnifiquement illustré; des planches hors texte reproduisent des photographies d'églises et de couvents mexicains, ainsi que les portraits des principaux missionnaires espagnols, types que l'on croirait empruntés à quelque tableau du Gréco.

Les deux volumes de M. R. Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, qui avaient paru à Leipzig en 1929, ont été traduits, l'an dernier, en français sous ce titre : *Les*

Jésuites et le secret de leur puissance (1). Le livre est curieux, un peu étrange, comme à deux visages. On peut y voir une sorte d'apologie de la Compagnie de Jésus qui se placerait sur le terrain exclusif des vertus naturelles et de la politique humaine ; on loue les jésuites de leur esprit d'entreprise et d'initiative dans les domaines les plus divers, de leur discipline, de leur absence de préjugés dans tout ce qui ne touche pas directement à la foi catholique. Par ailleurs on peut y voir aussi une âpre critique de cette société religieuse qui semble, à en croire l'auteur, n'employer que des moyens temporels au service d'une fin qui est — ou, du moins, qui devrait être — divine. L'exposé est si habilement conduit que cette espèce d'équivoque se maintient jusqu'au bout, sans l'ombre d'une défaillance, et pique vivement la curiosité du lecteur. Aux yeux de l'historien, la manière dont est racontée la querelle des rites chinois, la façon dont la Bulle de Clément XIV, qui porte la suppression de la Compagnie, est amputée de ses passages essentiels, font nettement prédominer la tendance apologétique, bien que les motifs qui justifieraient, pour le croyant, cette apologie soient délibérément laissés dans l'ombre. Ce qui fait, aux yeux du chrétien, la gloire de la Compagnie, ce sont ses Martyrs et ses Saints, le dévouement héroïque et tout surnaturel des meilleurs de ses membres à l'éducation des enfants, à la conversion des païens, à l'évangélisation des campagnes, en un mot le sacrifice d'eux-mêmes qu'elle impose à ses fils, en union avec le sacrifice du Christ et pour les mêmes fins que le sien. De tout cela l'aspect extérieur, l'écorce, sont seuls retenus ; il semble que l'on assiste à la dissection d'un cadavre dont l'âme spirituelle, qui l'avait modelé à son image et entraîné à la poursuite de son idéal, s'est irrémédiablement échappée.

Ces observations faites, et elles s'imposaient dans une chronique de spiritualité, il ne reste plus qu'à rendre hommage à l'ampleur de l'information de l'auteur, au talent avec lequel il entraîne son lecteur, à travers l'espace et le temps, pour le faire assister aux manifestations multiformes, par-

(1) R. Fülöp-Miller, *Les Jésuites et le secret de leur puissance. Histoire de la Compagnie de Jésus. Son rôle dans l'histoire de la civilisation.* Traduit de l'allemand par J.-G. Guidau ; Paris, Plon, 1933 ; 2 vol. in-8, VII-341 et 318 pp.

fois les plus inattendues, de l'activité inlassable des jésuites. Seuls les passages, d'ailleurs brefs, consacrés à la nouvelle Compagnie de Jésus, après sa reconstitution par Pie VII, sont à la fois moins pittoresques et moins convaincants. Les temps ont changé.

L'ouvrage de M. Eugène Sol sur les prêtres du département du Lot emprisonnés, exilés et déportés pendant la Révolution française est conçu d'une manière toute différente (1). Ce n'est pas encore de l'histoire, ce ne sont que des pièces d'archives classées selon l'ordre de la chronologie et qui permettent de suivre, presque au jour le jour, de 1792 à 1802, le long martyre des prêtres attachés à leur foi et aux obligations de leur sacerdoce. Il ne s'agit, le plus souvent, dans ces documents, que de détails infimes, de comptes de prison, de mémoires administratifs, de demandes d'argent ou de secours, mais de leur ensemble se dégage une impression indéniable de force chrétienne et de grandeur d'âme. Malgré l'engouement que beaucoup de ces prêtres semblent professer pour les idées du jour, ils s'enferment dans une résistance passive obstinée dès que la doctrine et le culte chrétiens sont en jeu. On assiste de leur part à une confession muette et héroïque de la foi catholique; l'œuvre de la sanctification du clergé entreprise par M. Olier, par saint Jean Eudes, et poursuivie par leurs disciples, a porté ses fruits.

Le R. P. E. Georges, Eudiste, a voulu que la Congrégation de Jésus et Marie fût représentée parmi les collections de monographies, chaque jour plus nombreuses, consacrées aux Ordres et Congrégations religieuses (2). Le tableau qu'il a tracé de la figure du Fondateur et des trois siècles d'histoire de sa Congrégation est sobrement écrit, il montre le développement lent mais continu de l'œuvre des Eudistes, les sources de vie qu'elle recèle et qu'elle offre aux âmes de bonne volonté, les espoirs enfin qui lui sont permis.

M. P. Coste, le savant biographe de saint Vincent de Paul,

(1) E. Sol, *La Prison, l'Exil, les Pontons*; Paris, Champion, s. d.; in-8, 523 pp.

(2) E. Georges, *La Congrégation de Jésus et Marie, dite des Eudistes*; Lyon, E. Vitte; in-12, 231 pp.

M. C. Baussan et M. G. Goyau se sont réunis pour retracer l'histoire charitable et missionnaire de l'Institut des Filles de la Charité de 1617 à nos jours, histoire variée certes, mais qui présente, dans toutes ses pages, la réalisation d'un même esprit, celui de charité miséricordieuse que le Fondateur avait su inspirer si puissamment à ses premières filles (1). En un temps où le scandale atroce d'un égoïsme effréné et d'une avidité honteuse d'argent et de pouvoir s'étale avec une particulière impudence, le spectacle de l'oubli de soi, de l'amour du prochain, de la piété simple et active dont les Sœurs de la Charité donnent quotidiennement l'exemple, nous est opportunément rappelé. Le développement magnifique de l'Institut en France et dans le monde entier, développement que la canonisation solennelle de la Fondatrice vient de consacrer, nous apprend que les béatitudes évangéliques continuent à être, sur cette terre, une réalité; ce sont les doux, les humbles et les petits auxquels sa vraie possession, en dépit des apparences, est à la fois et promise et assurée. « Les ennemis de Dieu (au contraire), à peine sont-ils honorés et exaltés, qu'on les voit s'évanouir en fumée » (Ps. xxxvi, 20).

Rome.

H.-D. Simonin.

(1) P. Coste, C. Baussan, G. Goyau, *Les Filles de la Charité, Trois Siècles d'Histoire Religieuse*; Paris, Desclée De Brouwer, 1933; in-12, 253 pp.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Faute de place, nous n'avons pu signaler dans notre dernière chronique quelques manuels ou travaux conçus sur ce type. Nous voudrions combler cette lacune par ces brèves notes.

Sont achevés les manuels de Théologie morale du R. P. Merkelbach (1) et du P. Wouters (2). Le premier, sous le titre de *Summa Theologiae moralis*, nous offre un exposé clair et qui entend faire appel — dans la mesure où cela est possible à un manuel — aux principes de saint Thomas, voire au plan de la Somme. Le troisième volume, qui vient de nous arriver, est tout entier consacré aux Sacrements (3). Le *Manuale Theologiae Moralis* du P. Wouters est achevé en deux gros tomes. Son propos d'étudier en théologie morale « les actions humaines pour autant qu'elles sont commandées ou défendues », en réservant à la théologie ascétique et mystique « ea quae non praecipiuntur sed supererogatoria sunt et ad perfectionem vitae christianae spectant » (pp. XI-XII), dit assez combien son dessein s'éloigne de cette conception unifiée et organique, d'une morale des vertus et des dons, qui est celle de saint Thomas.

Ceci me donne occasion de noter un récent et excellent article du P. Deman sur la *Théologie de Péché* dans la « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » de novembre 1933. Ces pages sont une manière de réflexion sur un travail plus considérable (art. *Péché* du « Dictionnaire de Théologie catholique ») en vue de discerner la façon dont la théologie

(1) Paris, Desclée de Brouwer.

(2) Bruges, Beyaert.

(3) Voir dans *Bulletin thomiste*, avril 1932, pp. 494-501, de très justes réflexions du P. Deman sur les deux premiers volumes.

s'est appliquée à cette grande réalité morale qu'est le péché. On lira volontiers ces quelques lignes de conclusion : « Sur cette matière du péché, la théologie a fait son devoir. Au point que l'on peut se demander si désormais elle y gagnera quelque nouvelle ou meilleure connaissance. L'histoire des derniers siècles ne semble pas l'annoncer, où l'on constate (et par un effet non déjoué, semble-t-il, de préoccupations de discernement moral extrême) un fléchissement plutôt que l'affermissement des grandes intentions qui animent cette doctrine. Mais si cette théologie devait progresser encore, elle ne le ferait, croyons-nous, que dans la fidélité à ses pensées originelles et sous leur efficace motion. » (*R. S. P. T.*, t. XXII, p. 659.)

Mentionnons encore parmi les manuels le très pratique *Précis de Théologie morale catholique* (en français) du P. Heribert Jone, O.M.C. (1).

Concernant plus immédiatement la vie spirituelle : le *Catéchisme de la vie chrétienne intérieure et religieuse* du P. Meynard, réédité par le P. Lehu (2), rendra service par ses brèves et justes réponses.

D. André Malet, O. C. R., Abbé de Sainte-Marie du Désert, nous offre sur *La vie surnaturelle, ses éléments, son exercice* (3), un volume clair, bien conçu, fortement doctrinal, et qui nous montre la vie surnaturelle, issue de la grâce sanctifiante, entraînant dans son mouvement toute l'activité humaine que la surnature élève sans la détruire. Il y a là une conception forte, et qui, sous la forme brève d'un volume de 200 pages, met en relief les éléments essentiels d'une doctrine spirituelle vigoureuse.

fr. I. MENNESSIER, O. P.

(1) Mulhouse, Éditions Salvator; Paris, Castermann.
(2) Paris, Lethielleux.
(3) Sainte-Marie-du-Désert, par Bellegarde (Hte-Garonne).

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).